Îndrumar bibliografic pentru cursul de Teologie Dogmatică Ortodoxă
şi
Prelegeri cu referire specială la opera Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae

Pr. Lect. Dr. Nicolae Moşoiu

Universitatea „Lucian Blaga" Sibiu
Facultatea de Teologie „Andrei Şaguna"

2006

Introducere

La Facultatea de Teologie „Andrei Şaguna” din Sibiu, disciplina **Teologie Dogmatică Ortodoxă** se predă conform programei analitice în vigoare. Sursele de bază pentru predarea cursului sunt: Pr.Prof.Dr.Dumitru Stăniloae, ***Teologia Dogmatică Ortodoxă*** (Bucureşti, 3 vol., ed.a III-a, 2003), Prof.Nicolae Chiţescu,Pr.Prof.Isidor Todoran, Pr.Prof.I.Petreuță, ***Teologia Dogmatică şi Simbolică*** (2 vol., Bucureşti, 1958, ed.a II-a, vol.1, 2004, vol.2, 2005, Cluj Napoca) şi Pr.Prof.Dr.Ion Bria, ***Tratat de Teologie Dogmatică şi Ecumenică*** (Bucureşti, 1999), precum şi prelegeri cu referire specială la opera părintelui Stăniloae.

De menționat că Facultatea de Teologie din Sibiu s-a bucurat timp de patru ani (1995-1999) de prezența, în calitate de profesor asociat, a regretatului părinte profesor Ion Bria, fost profesor de Teologie Dogmatică la Bucureşti, specialist, recunoscut pe plan mondial, în doctrină creştină comparată, precum şi în misiune şi ecumenism. Prea cucernicia sa activase timp de peste două decenii în cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor cu sediul la Geneva şi prezentase şi reprezentase Biserica Ortodoxă şi teologia sa în mod strălucit. Prea cucernicia sa a redactat cursul menționat în mod special pentru mediul ecumenic transilvănean, accentul fiind pe identitatea Ortodoxiei în sine şi nu pe o metodă comparativă incisivă şi contra-productivă, pe cunoaşterea documentelor recente din cadrul catolicismului şi protestantismului.

La acestea se adaugă alte surse considerate importante pentru situarea în contextul actual, indicate în lista de abrevieri. De notat că studenții au obligația de a promova, în primul semestru, un examen parțial dintr-o bibliografie clar precizată, scopul fiind dobândirea de cunoştințe, formarea limbajului adecvat, precum şi asocieri şi conexiuni personale care să determine şi să mențină interesul pentru studiu.

Se doreşte ca studenții să facă un efort susținut în parcurgerea materialelor indicate. Teologia Dogmatică nu poate fi învățată după scheme şi schițe simplificatoare, fiind vorba despre credința pe care trebuie să o mărturisim chiar cu prețul libertății şi al vieții noastre, asemenea sfinților martiri. Se doreşte, de asemenea, reliefarea legăturii între cercetarea trecută şi cea prezentă precum şi oferirea unor modele de cercetare. *Dogmatica nu înseamnă dogmatism*. Chiar dacă formulele dogmatice sunt definite şi definitive, explicitarea lor, aşa cum ne învață părintele Stăniloae, se poate realiza neîncetat, conform expresiei Sfântului Vincențiu, ***“infinitus progresus in idem”***.

La Sibiu, în mod special datorită prezenței părintelui profesor Ion Bria, s-a început şi se doreşte să se continue, prin cursuri, lucrări de seminar, de licență şi de master, un amplu proces de receptare a operei părintelui profesor Dumitru Stăniloae, cel care în mod indubitabil a avut harisma teologizării. Într-o scrisoare adresată părintelui proesor Ion Bria, cel mai cunoscut teolog român scria:

“A duce mai departe gândirea teologică românească! Aceasta îmi produce cea mai mare bucurie. O simplă înşirare de citate din studiile mele ar bate pasul pe loc sau chiar ar face mort ceea ce e viu în ele.”[1] Iar un deceniu mai târziu transmitea acelaşi mesaj:

“*Mă bucur că se scrie despre teologia mea, dar mă voi bucura şi mai mult pentru reflexiunile altora care vor spori această teologie, căci doresc să văd că gândurile mele fecundează gândirea altora, ducând astfel mai departe teologia noastră română* ”. “*Doresc ca gândurile*

[1] Fragment din scrisoare adresată de părintele profesor Dumitru Stăniloae, în iulie 1982, părintelui profesor Ion Bria

mele să fecundeze gândirea altora ! ”, iată testamentul marelui preot şi teolog Dumitru Stăniloae! ” .[2]

Numele Părintelui Dumitru Stăniloae este înscris nu numai în dipticele Bisericii şi teologiei ortodoxe române, ci şi în dipticele Bisericii universale. Când în 1994, Consiliul Ecumenic al Bisericilor a alcătuit volumul “**Ecumenical Pilgrims. Profiles of Pioneers in Christian Reconciliation**"[3], editorii volumului n-au ezitat o clipă să introducă numele său în rândul “Pionierilor în Reconcilierea Creştină” din secolul trecut. El se află în comuniunea marilor teologi ai secolului al XX-lea : Karl Barth, Dom Lambert Beauduin, Paul Couturier, Karl Rahner, Georges Florovsky, Vladimir Lossky, John Meyendorff, Michael Ramsey, Olivier Tomkins, Stephan Zankov, Suzanne de Dietrich, Ioan Coman[4].

Exegeza teologică şi comunicarea ecumenică a “viziunii creatoare” a Părintelui Stăniloae, sublinia părintele profesor Ion Bria, au intrat într-un nou stadiu odată cu publicarea primelor teze de doctorat consacrate operei şi teologiei sale şi cu traducerea în limba germană şi în limba engleză a Teologiei Dogmatice Ortodoxe. O primă încercare de a contura opera şi personalitatea sa este volumul intitulat “*Persoană şi Comuniune”* publicat la Sibiu în 1993, unde găsim şi impresionanta sa bio-bibliografie. Studiile recente restabilesc simetria teologiei sale cu privire la definirea Ortodoxiei, la comunicarea acesteia pe scena ecumenică. .

Părintele profesor Ion Bria observa că teologia Părintelui Stăniloae, metoda sa de a îmbina experienţa personală a teologului, practica ecclesială şi receptivitatea socială, cât şi temele dezvoltate în studiile sale, constituie o noutate, o “altă teologie”. Predarea ***Dogmaticii*** sale în învăţământul teologic universitar a produs o polarizare latentă în teologia română. Parcă pentru a marca această polarizare, este numit peiorativ “misticul nostru”:

“Rectorul Institutului nostru prin 1955 m-a prezentat odată, la o vizită a reprezentanţilor Departamentului Cultelor, cu cuvintele :

<< Iată-l şi pe Părintele Stăniloae, misticul nostru>>.

La riposta mea că orice teolog e şi mistic, s-a apărat cu furie :

<<Eu nu sunt mistic>>.

<<Dar nu te împărtăşeşti cu mystike thysia ?. Şi apoi dacă te aperi ca de un lucru periculos de acest epitet, de ce mi-l arunci mie?>>.[5]

Părintele Stăniloae a înţeles că învăţământul teologic din România are nevoie de o “altă teologie” care să exprime experienţă, să fie mărturisitoare (din grecescul *martyria*), nu doar să prezinte anumite cunoştinţe. Paginile scrise de părintele Stăniloae în manualul de **Teologie Dogmatică şi Simbolică** (1958), au fost cenzurate, şi, oricum, numele său n-a apărut printre autori, nici cel puţin în ediţia a II-a recent tipărită la Cluj-Napoca(vol.1, 2004, vol.2, 2005).

Potrivit părintelui profesor Ion Bria mai trebuie să fie reţinută, tot ca observaţie preliminară, ideea că Părintele n-a înţeles redefinirea Ortodoxiei în dialogul ecumenic, fără o critică a teologiei ortodocşilor din diaspora rusă în Occident. El recunoaşte locul important al diasporei ruse în difuzarea misticii răsăritene în Apus, mai ales în rândul laicilor. Dar, în multe capitole ale **Dogmaticii** sale, el nu urmează viziunea acestora, ca de pildă în eshatologie. Din cauza condiţiei umane în planul istoriei, “Istoria e sortită să rămână mereu într-o anumită

---

[2] Pr.Prof.Dr.Ion Bria, **Spaţiul nemuririi sau eternizarea umanului în Dumnezeu, în viziunea teologică şi spirituală a Părintelui Stăniloae***,* Trinitas, Ed.Mitropoliei Moldovei şi Bucovinei, Iaşi 1994, p.44

[3] Editat de Ion Bria şi Dagmar Heller, WCC Publications, Geneva 1995, v.pp.226-230

[4] Ibid.,pp.63-65

[5] Fragment din scrisoarea sa din 30 decembrie 1978, adresată părinteluii profesor Ion Bria

imperfecțiune, ceea ce pe de altă parte îi dă o tensiune neîncetată”[6] . Opțiunea creştinilor pentru istorie este susținută de tensiunea eshatologică. Părintele Stăniloae a înțeles că supralicitarea unei culturi şi spiritualități dominante ruso-bizantine, ar putea să însemne banalizarea tradițiilor şi spiritualităților locale. Când se reliefează raportul dintre Evanghelie şi cultură, trebuie să se țină seama de “înrădăcinarea în spațiul propriu”. Ethosul Ortodoxiei române se menține numai stând între Orient şi Occident, în acest spațiu de graniță, spațiu-punte. Identitatea sa este dislocată, dar nu este străină de cultura modernă europenă.

Participarea şi contribuția Părintelui Stăniloae la Mişcarea ecumenică, la dialogul teologic bilateral, n-a avut totdeauna un caracter instituțional, de reprezentare. A fost discret în manifestările sale ecumenice, dar a fost mereu în contact cu mari teologi ai timpului său. “Ecumenismul este rău înțeles”, de aceea nu există capitol din **Dogmatica** sa fără un comentariu asupra implicațiilor ecumenice ale acestui capitol. Divergențele confesionale sunt vizate şi numite fără ocol, cu acuratețe şi fermitate, totuşi situate în cercul mare al unei “sobornicități deschise”, al Tradiției patristice inclusive, ce aparține tuturor. Consiliul Ecumenic al Bisericilor i-a solicitat contribuția în diverse reuniuni, cu înțelegerea că teologia sa ecumenică modifică portretul Ortodoxiei care circula în Occident în prima jumătate a secolului trecut. Ecumenismul era rău înțeles, considera Părintele Stăniloae, şi din cauză că se comunică deficient Ortodoxia, adică nu s-a atins un nivel teologic adecvat şi relevant pentru comunitatea ecumenică în majoritatea ei protestantă.

Prea Sfințitul Kallistos Ware, profesor universitar la Facultatea de Teologie a Universității Oxford, preferă definiția Tradiției dată de Părintele Stăniloae : “Aceasta nu este o sumă de propoziții învățate pe dinafară, ci o experiență trăită”.[7] Tradiția nu se epuizează în formule dogmatice, deoarece experiența lui Dumnezeu în istorie este inepuizabilă. Ortodoxia nu poate fi redusă la definiții scurte cum ar fi “Biserica celor şapte sinoade ecumenice”. De aceea nu a ezitat să vorbească despre **înnoirea** Tradiției şi **dezvoltarea** doctrinei. “Înnoirea constă pe de o parte în eliminarea unora din excrescențele neesențiale sau deviate ale Tradiției originare, pe de alta în regăsirea şi aprofundarea sensului ei viu, a potențelor ei spirituale, şi în trăirea lor. Această regăsire, aprofundare şi trăire face ca veşmântul exterior al Tradiției să devină transparent.... Înnoirea Tradiției nu o realizăm prin ținerea exterioară la textul Scripturii, ci prin înnoirea noastră interioară, în conformitate cu împlinirile duhovniceşti cele mai impresionante şi mai autentice din cursul istoriei Bisericii, începând cu perioada apostolică, în care avem primele modele”.[8] “Reînnoirea Tradiției se produce mai degrabă prin ea însăşi, când ea e trăită prin credință de oamenii credincioşi care o transmit şi o acceptă. Şi întrucât aceasta are loc în sânul Bisericii, numai în sânul Bisericii se poate înnoi Tradiția”.[9]

În ceea ce priveşte “concepția Bisericii Ortodoxe despre dezvoltarea doctrinei”[10] Părintele scria: “Plenitudinea misterului mântuirii, adică dumnezeirea în maxima ei apropriere şi lucrare mântuitoare, trăită continuu în Biserică, nu poate fi exprimată deplin în nici un fel de cuvinte, de metafore, de formule. De aici rezultă îndreptățirea de a exprima acest mister nemărginit continuu în alte şi alte cuvinte, metafore, formule” [11]; chiar dacă formulele dogmatice au un caracter

---

[6] Scrisoare trimisă din Paris, 20 septembrie 1978, Părintelui Bria

[7] **Dictionary of the Ecumenical Movement,** Geneva, WCC Publications, 1991, p.1017

[8] **Unitate şi diversitate în Tradiția ortodoxă**, în Ortodoxia, nr.3 (1970), p.340

[9] **Caracterul permanent şi mobil al Tradiției**, în Studii Teologice, nr.3-4(1973), p.159

[10] **Concepția ortodoxă despre Tradiție şi dezvoltarea doctrinei**, în Ortodoxia, nr.1 (1975), pp.5-15

[11] *Ibid.,*, p.11

definit, “explicarea lor teologică este interminabilă”[12],“ credincioşii nu pot rămâne numai la repetarea formulelor schematice ale dogmelor, ci caută să intre în adâncimea nesfârşită a înțelesului lor, ajutați de o explicare bazată pe Sfânta Scriptură şi pe Sfânta Tradiție. Teologia este astfel o necesitate impusă de trebuința Bisericii de a explica credincioşilor punctele credinței”.[13]

Sinteza “neo-patristică” în trei volume[14] a însemnat împlinirea dezideratului major exprimat la primul Congres al Facultăților de Teologie de la Atena din anul 1936. **Dogmatica** scrisă de Părintele Stăniloae are un înalt grad de originalitate, dând impresia , adesea, că autorul este martor, că relatează ceea ce experiază, ceea ce vede. În acelaşi timp, Părintele a fost deplin conştient că nu se poate elabora un curs de Teologie Dogmatică pentru totdeauna, deoarece, pe de o parte este nevoie de o permanentă hermeneutică, după cum tocmai s-a arătat, iar pe de altă parte : “Orice înțeles referitor la Dumnezeu trebuie să aibă o fragilitate, o transparență, o lipsă de fixitate, trebuie să ne îndemne la revocarea lui şi la stimularea spre un altul, dar pe linia lui. Dacă înțelesul rămâne fix în mintea noastră, mărginim pe Dumnezeu în frontierele lui, sau chiar uităm de Dumnezeu, toată atenția noastră concentrându-se asupra înțelesului respectiv sau asupra cuvântului care-L exprimă. În acest caz “înțelesul” devine un “idol” adică un fals dumnezeu. Înțelesul sau cuvântul trebuie să facă mereu transparent pe Dumnezeu, ca neîncăput în el, ca depăşind orice înțeles, ca punându-Se în evidență când cu un aspect, când cu altul al infinitei Lui bogății”. [15]

Probabil din această cauză în primele secole ale Bisericii nu a existat o *teologie* ca disciplină metodică sau ca *scientia* , şi prin urmare teologii acestei perioade nu au urmat o metodă dată pentru a ajunge la cunoaşterea lui Dumnezeu.[16]

Ne întrebăm din nou în ce mod suntem gata să receptăm opera părintelui Stăniloae. Nu am dori, în nici un caz, să aibă soarta clasicilor care mai mult sunt citați decât citiți, părintele însuşi nu a dorit să fie numai citat în diferite contexte. Nu credem că este destul să se “însăileze” cursuri de **Teologie Dogmatică** pe baza operei sale. Receptarea trebuie să se facă temeinic la nivelul studiilor pentru licență, master şi doctorat. Opera sa trebui să fie bază de pornire şi stimul pentru tânăra generație de teologi care trebuie să ducă “*mai departe gândirea teologică românească*”.

Se înțelege de ce Părintele Profesor Ion Bria le spunea mereu celor ce doreau să studieze Teologia, să înceapă procesul asimilării operei părintelui Stăniloae şi să aibă viața sa, ca unul din modelele pentru viața lor.

---

[12] **Teologia dogmatică ortodoxă (TDO)**, vol.1 (1978), p.92

[13] *Ibid*.

[14] În trei ediții ale EIBMBOR: 1978, 1996-1997 şi 2003

[15] Pr.Prof.D.Stăniloae, **TDO**,vol.1, p.126

[16] Emil Bartoş, **The Concept of Deification in Eastern Orthodox Theology with detalied Reference to Dumitru Stăniloae**, mss.,teză de doctorat, University of Lampester, Wales, (Marea Britanie) 1996, p.25, (t.r.**Conceptul de îndumnezeire a omului în teologia lui Dumitru Stăniloae,** Oradea, 1999)

Abrevieri

TDO (1,2,3), Pr.Prof.Dr.Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* (Bucureşti, 2003, 3 vol.),
TDS (1,2), Prof.Nicolae Chițescu,Pr.Prof.Isidor Todoran, Pr.Prof.I.Petreuță, *Teologia Dogmatică şi Simbolică* (2 vol., ed.a II-a, Cluj Napoca, vol.1, 2004, vol.2, 2005),
TTDE, Pr.Prof.Dr.Ion Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică şi Ecumenică* (Bucureşti, 1999),
OAÎ, Panayotis Nellas, Omul-animal îndumnezeit (Sibiu, 1999),
TDSECO, Nikos Matsoukas, *Teologie Dogmatică şi Simbolică II, Expunerea Credinței Ortodoxe* (Bucureşti, 2006),
O, Paul Evdokimov, Ortodoxia,
DEE, Karl C.Felmy, Dogmatica experienței ecleziale, (Sibiu, 1999),
TPDVU, Nicolae Moşoiu, *Taina prezenței lui Dumnezeu în viața umană. Viziunea creatoare a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae* (Bucureşti, 2002),

Îndrumar bibliografic pentru cursul de Teologie Dogmatică

TEME

Semestrul I

1.Noțiunea şi cuprinsul Teologiei Dogmatice ortodoxe.

1.Numirea de „Teologie Dogmatică şi Simbolică”
   a. Definiția Teologiei Dogmatice şi Simbolice
   b. Etimologia şi semnificația cuvintelor : A. „Teologie”; B. „Dogmatică”; „Ortodoxă”; D.”Simbolică”

TDS,1, 7-13.

2.Noțiuni introductive
   a. Dogmatică, dogmă, cunoaştere dogmatică, dezvoltarea doctrinei
   b. Simbioza: Dogmatică (doctrină)- Liturgică (cult)- Morală (spiritualitate)

TTDE, 11-17

Dogma
O, 189-196

Introducere
TDSECO, 11-30

2. Raportul Teologiei Dogmatice cu celelalte discipline teologice.

a. Raportul Teologiei Dogmatice cu celelalte discipline teologice
b. Metoda
c. Împărțirea
d. Necesitatea
e. Folosul Teologiei Dogmatice şi Simbolice

TDS,1, 13-20

3.Teologia Dogmatică în contextul actual

1.Teologia ca slujire bisericească de explicare şi aprofundare a dogmelor sau a planului de mântuire şi de înviorare a lucrării slujitoare a Bisericii
   a. Caracterul definit al formulelor dogmatice şi explicarea lor teologică interminabilă
   b. Teologia şi învățătura bisericească
   c. Responsabilitatea teologiei pentru viața bisericească şi pentru progresul ei spiritual

TDO,1, 94-114

Problema metodologiei în teologia română
TTDE, 55

Pr.prof.Ioan Ică şi diac.Ioan I.Ică jr.:
"Înnoirea în teologia ortodoxă contemporană: sens, probleme, dimensiuni", în:
DEE,5-35

4. Dogmele ca adevăruri revelate, păstrate, propovăduite, explicate şi definite de Biserică pentru mântuire

1.Dogmele ca expresie doctrinară a planului de mântuire revelat şi realizat de Dumnezeu în Hristos şi extins şi fructificat de Biserică

a. Dogmele ca adevăruri revelate ale credinţei mântuitoare
b. Dogmele- păstrate, propovăduite, aplicate sau fructificate, explicate şi definite de Biserică
c. Dogmele sunt necesare pentru mântuire
d. Dogmele, expresii ale planului de mântuire şi îndumnezeire a omului în Iisus Hristos
e. Fundamentul dogmelor : Sfânta Treime – comuniune a iubirii desăvârşite

TDO, 1,72-83

5. Revelaţia dumnezeiască, izvorul credinţei creştine

1.Unicitatea provenienţei Revelaţiei dumnezeieşti şi modurile de păstrare şi transmitere a acesteia:

A. Biblia creştină
- a.Vechiul Testament
- b.Noul Testament

B. Sfânta Tradiţie
TTDE,69-76

- a.Definiţia şi fiinţa Tradiţiei dumnezeieşti; limitele ei în timp
- b.Geneza Tradiţiei
- c.Necesitatea Tradiţiei
- d.Raportul Sfintei Scripturi cu Sfânta Tradiţie
- e.Cele două aspecte ale Sfintei Tradiţii: cel statornic (diacronic) şi cel dinamic (sincronic)

TDS, 1,141-145

Aspectul statornic (diacronic) al Sfintei Tradiţii şi posibilitatea de acomodare a Bisericii prin iconomie
- a.Formarea Tradiţiei dumnezeişti şi apostolice; caracterul său statornic şi însemnătatea sa
- b.Descrierea celor 8 izvoare ale acestei Tradiţii neschimbătoare
- c.Iconomia dumnezeiască

TDS,1, pp.145-150

Aspectul dinamic (sincronic) al Sfintei Tradiții şi exagerările "implicitului revelat" şi "virtualului revelat"

a.Aspectul dinamic al Tradiției şi raportul său cu Tradiția statornică

b.Manifestarea şi îndreptățirea acestui aspect

c.« Implicitul revelat » şi « virtualul revelat »

TDS,1, 150-155

Factorii activi în Tradiția dogmatică dinamică. Păstrarea integrală a Tradiției apostolice. Tradiția « tainică ».

a. Principalii factori activi în formarea Tradiției : Sfântul Duh, poporul dreptcredincios, şcolile teologice şi sinoadele şi rolul lor
b. Păstrarea integrală a Tradiției
c. Tradiția tainică

TDS,1,155- 158

6. Revelația naturală

TTDE, pp.62-63

Revelația naturală ca bază a credinței naturale şi a unui sens al existenței

TDO,1, 9-23

7. Revelația supranaturală ca izvor al credinței şi învățăturii creştine. Raportul ei cu revelația naturală. Lucrarea Cuvântului lui Dumnezeu şi a Duhului Sfânt în desfăşurarea Revelației dumnezeieşti

A. Revelația profetică
B. Revelația Logosului lui Dumnezeu întrupat ca istorie a mântuirii
   TTDE,63-66
C. Revelația supranaturală- confirmare şi completare a credinței naturale
D. Convergența şi deosebirea celor două Revelații
E. Lucrarea Cuvântului lui Dumnezeu şi a Duhului Sfânt în desfăşurarea Revelației dumnezeieşti
   TDO,1,24-52

8.Legătura indestructibilă dintre Sfânta Scriptură, Sfânta Tradiție şi Biserică

TDO, 1,53-65

9. Cunoaşterea rațională şi cunoaşterea apofatică a lui Dumnezeu şi legătura dintre ele

1.Nedespărțirea cunoaşterii raționale şi apofatice a lui Dumnezeu

2.Deosebirea între cunoaşterea rațională şi cea apofatică

TDO,1, 115-129

10. Dinamismul cunoaşterii lui Dumnezeu şi transparența oricărui concept despre Dumnezeu

TDO,1, 129-143

11. Cunoaşterea lui Dumnezeu în împrejurările concrete ale vieții

TDO,1, 143-149

12. Atributele şi lucrările necreate ale lui Dumnezeu şi raportul lor cu ființa Lui

1. Dumnezeu ni se comunică prin lucrările Sale necreate
2. Sensul caracterului "de sine" al atributelor divine şi supraexistența lui Dumnezeu
3. Caracterul apofatic al lui Dumnezeu ca realitate personală supraexistentă

TDO,1, 150-161

13. Atributele legate de supraesența lui Dumnezeu şi participarea creaturilor la ele

1. Infinitatea lui Dumnezeu şi participarea creaturilor mărginite, la ea
2. Simplitatea sau unitatea lui Dumnezeu şiparticiparea la ea a creaturii compuse
3. Eternitatea lui Dumnezeu şi timpul ca interval între el şi creatură şi ca mediu de creştere a creaturii spre participarea la ea
4. Supraspațialitatea lui Dumnezeu şi participarea creaturilor spațiale la ea
5. Atotputernicia lui Dumnezeu şi diferitele puteri ale făpturilor, datorită participării la ea

TDO,1, 167-234

14. Atributele lui Dumnezeu legate de spiritualitatea Lui şi participarea creaturii la ele

1. Atotştiința şi înțelepciunea lui Dumnezeu şi participarea creaturilor raționale la ele
2. Dreptatea şi mila lui Dumnezeu
3. Sfințenia lui Dumnezeu şi participarea noastră la ea
4. Bunătatea şi iubirea lui Dumnezeu şi participarea noastră la ele

TDO,1, 235-292

Semestrul al II- lea

15. Sfânta Treime, structura supremei iubiri

A. Taina Sfintei Treimi

1. Implicarea Sfintei Treimi în iubirea divină

2. Sfânta Treime, baza mântuirii noastre
3. Reflexe ale Sfintei Treimi în creaţie
4. Sfânta Treime, taina perfectei unităţi a Persoanelor distincte
   a. Deosebirea între deofiinţimea divină şi cea umană
   b.Fiinţa şi Persoane în Sfânta Treime
   c.Fiecărui subiect treimic Îi sunt interioare Celelalte două

B. Intersubiectivitatea divină
1. Intersubiectivitatea treimică, ca lipsă a oricărei pasivităţi în Dumnezeu
2. Intersubiectivitatea treimică, putinţă a înlocuirii reciproce a Eu-rilor

TDO,1, 293-318

16. Taina Sfintei Treimi în Sfânta Scriptură

1. Pregătirea descoperirii Sfintei Treimi în Vechiul Testament
2. Descoperirea Sfintei Treimi în Noul Testament
   a. Treimea în unitate
   b. Trei Persoane
   c. Unitatea în Treime

TDS,1,286-292

17.Reflexe ale Sfintei Treimi în creaţie

TDO,1, 299-300

1.Antinomiile dogmei trinitare. Încercări de a explica antinomiile Treimii

TDS,1, 311-314

18. Formularea dogmei Sfintei Treimi. Învăţătura despre Sfânta Treime în primele trei veacuri. Formularea ei la Sinoadele I şi II Ecumenice

1.Formularea acestei învăţături
2.Existenţa sa în primele veacuri
3.Formularea sa la sinoadele I şi II ecumenice

TDS,1, 293-298

Ereziile antitrinitare

1.Introducere
2.Monarhianismul.
3.Subordinaţionismul
4.Antitrinitarienii moderni
5.Triteismul

TDS,1,304-309

19. Terminologia trinitară: fiinţă, ipostas, natură, persoană şi perihoreză

1.Termenii trinitari în general
2.Termenii care se referă la fiinţă
3. Termenii care se referă la ipostasuri

TDS,1,299-303

Stabilirea dogmei şi a terminologiei trinitare
TTDE,93- 94

20. Proprietăţile comune şi distincte ale Persoanelor Sfintei Treimi

TDS,1,310-311

1.Introducere
2.Dumnezeu Tatăl
3.Dumnezeu Fiul
4.Dumnezeu Duhul Sfânt
TDS,1,315-320

Perihoreza şi aproprierea
TDS,1, 320-324

Sfânta Treime, taina perfectei unităţi a Persoanelor distincte
TDO,1,300-303

21. Purcederea Duhului Sfânt din Tatăl şi relaţia Lui cu Fiul. Problema adaosului "Filioque"

1.Treimea Persoanelor, condiţie a deplinului Lor caracter personal şi a comuniunii depline
2.Treimea Persoanelor, condiţie a menţinerii distincte a persoanelor în comuniune. Contrazicerea ei prin Filioque
3.Treimea Persoanelor divine, condiţia unei depline bucurii a Fiecăreia, de Celelalte
TDO,1,318-334

Adaosul *Filioque*
1.Introducere
2.Respingerea adaosului *Filioque* cu argumente din Sfânta Scriptură
3. Respingerea adaosului *Filioque* cu argumente din Sfânta Tradiţie şi istorie
4. Respingerea adaosului *Filioque* cu argumente raţionale
TDS,1, 324-338

Comentariu:Ex Patre Filioque
TTDE, 97-98

22.Lumea, operă a iubirii lui Dumnezeu destinată îndumnezeirii

1.Crearea lumii şi solidaritatea omului cu semenii lui şi cu natura
2. Crearea din nimic, în timp

TDO,1,337-352

23. Motivul şi scopul creației

Lumea ca dar al lui Dumnezeu şi crucea pusă pe acest dar
TDO,1,352-360
TDS,**1,** 354-357

24. Lumea, operă rațională a lui Dumnezeu, pe măsura rațiunii umane în progres continuu spre sensuri tot mai înalte ale ei

a.Rațiunile stricte ale lucrurilor şi sensurile lor
b.Rațiunile lucrurilor şi rațiunea umană
c.Rațiunile lucrurilor şi cuvintele, ca mijloc al dialogului nostru cu Dumnezeu
d.Rațiunile lucrurilor şi sensul lor în comuniunea noastră cu Dumnezeu
TDO,1, 360-374

25. Virtualitățile alternative ale raportului omului cu lumea

TDO,1,374-391

26.Crearea omului

Antropologia biblică,teologică
1. Ființa umană: o plăsmuire a iubirii lui Dumnezeu
2. „Frumusețea originară" (kalos)

TTDE, 107-110

„Chip al lui Dumnezeu"
1.Omul, chip al Arhetipului: „chip al Chipului"
- a. Constituția hristologică a omului
- b. Destinul hristologic al omului
- c. Obârşia în Hristos a omului
- d. Ontologia iconică a omului

2. Arhetipul omului. Logosul întrupat
- a. „Introducerea Celui Întâi-Născut în lume", sfatul mai înainte de veci al lui Dumnezeu, independent de cădere
- b. Destinul originar şi permanent al omului, independent de cădere: îndumnezeirea
- c.Îndumnezeirea omului, hristificarea lui

OAÎ,65-83

27. Constituția omului
a. În trupul omenesc, raționalitatea plasticizată îşi atinge maxima complexitate
b.Sufletul şi trupul încep să existe deodată

c.Unirea între suflet şi trup e atât de deplină, că ele formează o singură fire, superioară naturii
d.Inserarea sufeltului în trup nu poate fi decât opera unui Creator liber
TDO,1, 391-405

28.Omul creat printr-un act special al lui Dumnezeu

a.Chipul lui Dumnezeu, ca înrudire şi relație specială a omului cu Dumnezeu
b.Omul ca chip al lui Dumnezeu tinde spre absolut
c.Chipul tinde spre asemănarea cu Dumnezeu sau spre îndumnezeire
d.Dezvoltarea chipului în asemănare, prin comuniune
e.Chipul lui Dumnezeu în noi: misterul negrăit al ființei noastre, trăit în comuniune şi legat de Sfânta Treime
f.Persoanele, natura lor comună şi baza lor în Sfânta Treime
g.Omul ca chip special al Cuvântului, dezvoltat prin Duhul Lui
TDO,1,405-427

29. Starea primordială

a.Paradoxul libertății
b.Ambivalența nestricăciunii şi a nemuririi primordiale
TDO,1,427-436

30. Căderea protopărinților şi urmările ei

Cât a durat starea primordială?
Înțelesul pomului cunoştinței binelui şi răului şi al pomului vieții
Caracterul ambiguu şi amăgitor al stării căzute a omului
TDO,1,486-500

Căderea- eşec al libertății naturale
Păcatul nu este o patimă a firii
Comentariu
TTDE, 110-116

Căderea în păcat.Ființa şi urmările păcatului strămoşesc
TDS,1, 402-416

Păcatul strămoşesc şi problema răului
TDSECO, 151-162

31. Providența dumnezeiască

Providența dumnezeiască şi desfăşurarea planului de mântuire şi îndumnezeire a lumii
TDO,1,511-520

1.Despre Providență în general
2.Providența considerată sub aspectul de: conservare, conlucrare şi guvernare
3.Obiecții împotriva Providenței
4.Deismul
TDS,1, 357-363

Pronia divină
TTDE,101-102

32. Crearea lumii nevăzute. Lumea duhurilor netrupeşti

Crearea lumii nevăzute.
1. Numiri, probleme.
2. Existența îngerilor
3. Originea îngerilor
4. Natura îngerilor şi starea lor morală
5. Numărul îngerilor şi ierarhia cerească
6. Menirea îngerilor

TDS,1,363-377

33. Îngerii buni şi rolul lor în progresul spiritual al omului

1.Solidaritatea lumii îngereşti şi omeneşti
2.Superioritatea îngerilor şi misiunea specială a oamenilor
3.Cum cunosc îngerii pe Dumnezeu
4.Transmiterea reciprocă a cunoaşterii îngereşti şi omeneşti
5.Ierarhia îngerească
TDO,1,437-469

34. Îngerii căzuți şi rolul lor în căderea omului şi în susținerea răului în lume

1.Începutul răului în creație
2. Puterea şi slăbiciunea răului, sau a duhurilor care susțin răul
3.Motivul căderii unei părți dintre îngeri
4.Contribuția demonilor la căderea oamenilor şi războiul lor continuu împotriva acestora
5.Lucrarea duhurilor rele în lume
TDO,1, 470-485

35. Pregătirea omenirii pentru venirea Mântuitorului

1.Considerații generale
2. Pregătirea păgânilor şi iudeilor
3. Posibilitatea mântuirii
4. Cauza întrupării Fiului

5. Plinirea vremii
6.Profeții mesianice
TDS,2, 7-15

Învățătura patristică despre prezența şi lucrarea Cuvântului lui Dumnezeu în creație şi în Vechiul Testament
1. Prezența şi lucrarea Cuvântului lui Dumnezeu în creație
2. „Hristologia transcendentală"
3. Prezența şi lucrarea Cuvântului lui Dumnezeu în Vechiul Testament
TDO,2,7-21

36. Întruparea Fiului lui Dumnezeu pentru mântuirea omului

Cele două dogme
Noua creație în Cuvântul lui Dumnezeu întrupat
Comentariu:Tainele Întrupării
TTDE, 117-121; 143-144

37. Chipul evanghelic şi istoricitatea lui Iisus Hristos, ca Dumnezeu şi om. Mărturiile scripturistice şi patristice despre firea dumnezeiască şi cea omenească a Mântuitorului Iisus Hristos

1.Chipul evanghelic şi istoricitatea lui Iisus Hristos
2.Iisus Hristos ca Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, ținta noastră finală
TDO,1,21-35

Mărturiile scripturistice şi patristice despre firea dumnezeiască şi cea omenească a Mântuitorului Iisus Hristos
TDS,2, 15-20

38. Definirea dogmatică a Persoanei lui Iisus Hristos

Dogma (horos) de la Calcedon: Dumnezeu adevărat şi Om adevărat
TTDE, 121-123

1.Formula dogmatică
2.Sensul ipostasului şi al firii
3.Enipostazierea firii omeneşti în Ipostasul preexistent al Cuvântului
4.Deplina actualizare a firii umane în Hristos
5.Realizarea maximală a unirii lui Dumnezeu şi a omului în Iisus Hristos
6.Unitatea neconfundată a firilor în Hristos
7.Urmările unirii celor două firi în Hristos pentru noi
TDO,2,35-58

Dogma de la Calcedon
TDSECO, pp.191-200

39. Unirea ipostatică şi consecinţele Întrupării Cuvântului pentru mântuirea noastră

TDS,2,.20-31

Implicaţiile unirii ipostatice sau consecinţele întrupării Cuvântului pentru mântuirea îndreptată întâi spre firea omenească a lui Hristos şi apoi spre noi
a.Comunicarea însuşirilor
b.Chenoza Fiului lui Dumnezeu prin Întrupare şi Cruce şi îndumnezeirea firii Sale omeneşti
c.Fecioara Maria, Născătoare de Dumnezeu
d.Lipsa de păcat a Mântuitorului
e. Lui Hristos I Se cuvine o singură închinare, ca lui Dumnezeu
TDO,2, 58-111

Unirea ipostatică
TTDE, 123-124

40. Controverse şi erezii hristologice

1.Erezii referitoare la divinitatea Mântuitorului
2.Erezii referitoare la omenitatea Lui
3.Erezii referitoare la unirea ipostatică
TDS,2,35-37

Controverse şi erezii hristologice
TTDE, 126-129

Semestrul al III-lea

41. Iisus Hristos privit în lucrarea Lui mântuitoare. Cele trei direcţii ale lucrării Mântuitorului şi cele trei slujiri mântuitoare

A.Legătura între Persoana lui Iisus Hristos şi lucrarea lui mântuitoare
B. Cele trei direcţii ale lucrării Mântuitorului şi cele trei slujiri mântuitoare
TDO,2, 112-119

Despre cele trei demnităţi ale Mântuitorului în general
TDS,2, 38-40

Cele trei demnităţi ale lui Hristos
TDSECO, 224-231

42. Iisus Hristos ca Învățător-Prooroc

Chemarea profetică
TDS,2, 40-41

Iisus Hristos ca Învățător-Prooroc
a.Iisus, adevărul şi proorocia în Persoană
b.Împlinirea Revelației şi a Proorociei în Hristos
c.Puterea Duhului Sfânt în învățătura lui Hristos
d.Iisus Hristos, Învățător etern ca nesfârşit Cuvânt ipostatic
TDO,2, 119-133

43. Iisus Hristos Arhiereul şi Jertfa supremă

Slujirea arhierească
TDS,2, 41-42

Iisus Hristos Arhiereul şi Jertfa supremă
a.Cele trei direcții ale slujirii arhiereşti a Mântuitorului
b.Arhieria şi jertfa lui Hristos, ca mijloc de restabilire a comuniunii între Dumnezeu şi oameni
c.Moartea lui Hristos ca jertfă sfințită şi sfințitoare şi ca mijloc de biruire a morții
TDO,2, 133-159

44. Iisus Hristos ca Împărat

Demnitatea împărătească
TDS,2, 42-43

Iisus Hristos ca Împărat
Învierea lui Hristos
a.Realitatea învierii lui Hristos
b.Legătura lui Hristos cel înviat cu planul istoriei
c.Iradierea pnevmatică şi eficiența transformatoare a învierii lui Hristos în lume
Înălțarea la cer şi şederea de-a dreapta Tatălui
TDO,2, 159-198

45. Iconomia Duhului Sfânt şi legătura Sa cu iconomia Fiului

TTDE,144-148

"*Lumină este şi Dăruitor al Luminii*"- Persoan şi lucrarea Duhului Sfânt
DEE, 163-174

46. Lucrarea Sfântului Duh sau harul dumnezeiesc şi colaborarea liberă a omului cu acesta

1.Lucrarea Sfântului Duh sau harul dumnezeiesc

a.Lucrarea aceasta a Duhului lui Hristos, absolut necesarăpentru mântuire

b.Harul ni se dă gratuit

c.Lucrarea Duhului sau harul lui Hristos nu forțează libertatea omului

2.Colaborarea liberă a omului cu harul

TDO,2, 311-329

47. Darurile Duhului Sfânt şi rodirea lor în Biserică

Darurile ca lucrări ale Duhului, activate prin colaborarea celor ce au primit harurile

TDO,2, 329-340

48. Înțelesurile şi etapele mântuirii omului în Biserică

Aspectele esențiale ale operei de răscumpărare în concepția ortodoxă

1.Aspectul de jertfă al răscumpărării

2.Aspectul ontologic al răscumpărării

3.Aspectul recapitulativ al răscumpărării

Răscumpărarea în teologia romano-catolică

Răscumpărarea în teologia protestantă

TDS,2, 44-73

1.Înțelesurile mântuirii

2.Etapele sau treptele mântuirii

TDO,2, 340-375

A.Sensul iconomiei

B.Etapele şi direcțiile operei de răscumpărare

C.Răscumpărarea universală

Cei doi poli ai iconomiei

TTDE, 130-142

49. Necesitatea credinței şi a faptelor bune în însuşirea mântuirii

TDO,2, 375-388

Deosebiri interconfesionale cu privire la condițiile subiective ale mântuirii

TDS,2, 1116-139

50. Asemănarea cu Dumnezeu sau îndumnezeirea omului

Sinergia, *theosis* şi *epektasis*

TTDE, 150-157

"*Ca un Dumnezeu cu voi ca şi cu nişte dumnezei voi fi*"- mântuire şi îndumnezeire

DEE, 193-206

51. Preacinstirea Maicii Domnului şi cinstirea sfinţilor

TTDE, 167-172
"Mai cinstită decât Heruvimii şi mai mărită fără de asemănare decât Serafimii"-
mariologia ca theotokologie
DEE, 136-161

Aspectul mariologic al Bisericii
O, 162-168

52. Venerarea sfintelor icoane şi sfintelor moaşte

TDS,**2**, 150-153
TTDE, 170-174

"*Minunat este Dumnezeu întru sfinţii Săi"*- sfinţii ca manifestare a Duhului Sfânt
DEE, 175-184

53. Pogorârea Sfântului Duh şi începutul Bisericii

TDO,2, 201-214

54. Constituţia teandrică a Bisericii

Hristos şi umanitatea unită cu El şi în El
a.Biserica, trupul tainic al lui Hristos. Hristos, capul ei.
b.Fundamentul Bisericii- Fiul lui Dumnezeu cel întrupat
c.Biserica, imprimată de jertfa lui Hristos.Relaţia cu Tatăl
d.Biserica pnevmatizată prin Duhul lui Hristos cel înviat
TDO,2, 214-236

55. Însuşirile Bisericii
a.Unitatea Bisericii
b.Sfinţenia Bisericii
c.Sobornicitatea generală a Bisericii
d.Apostolicitatea Bisericii

TDO,2, 263-311
TDS, 2, 166-169
TTDE, 159-162

56. Preoţia lui Hristos în Biserică: ierarhia bisericească

Întreita slujire a lui Hristos în Biserică, preoţia generală personală şi preoţia slujitoare a Bisericii

TDO,2, 236-263

Ierarhia bisericească
TDS,2,170-175

57. Relația dintre preoția slujitoare (pastorală) şi preoția generală (baptismală) în Biserică
IPt.2 şi IPt.5,
Epistolele pastorale
TDSECO,363-366

Ierarhia Bisericii în catolicism
TDS,2, 182-187

Ierarhia, după protestanți
TDS,2, 194-196

Semestrul al IV-lea

58.Fundamentul hristologic şi ecclesiologic al Sfintelor Taine. Ierurgiile

TDO,3, 7-34
TTDE, 175-180
TDSECO, 345-353

59. Taina Sfântului Botez

TDO,3, 35-62
TDS,2,206-218
TTDE,183-184

60. Taina Mirungerii

TDO,3, 66-83
TDS,2, 219-224
TTDE,184-185

61. Dumnezeiasca Euharistie

TDO,3, 76-126
TDS,2, 224-243
TTDE,186-187

62. Taina Mărturisirii

TDO,3, 126-149
TDS,2, 243-254
TTDE, 185

63. Taina Hirotoniei sau a Preoției

TDO,3, 149-183
TDS,2, 255-259
TTDE, 187-188

64. **Taina Nunții**

TDO,3, 183-211
TDS,2, 259-263
TTDE, 188-189

65. Taina Maslului

TDO,3, 211-218
TDS,2, 264-269
TTDE,189-190

66. Învățătura creştină despre moarte şi nemurirea sufletului

TDO,3, 223-255
TTDE,195-202

67. Judecata particulară şi consecințele ei pentru starea sufletelor. Rugăciunile pentru cei adormiți în Domnul

TDO,3, 255-367
TTDE, 202-213

68. Eshatologia universală. Sfârşitul chipului actual al lumii şi desăvârşirea ei. Semnele sfârşitului

TDO,3,368-404

69. Chipul înnoit al lumii. Parusia sau a doua venire a Domnului

TDO,3, 404-420

70. Învierea morților. Natura trupurilor înviate

TDO,3, 421-449

71. Judecata universală sau obştească şi viaţa veşnică

TDO,3, 449-481
"*... şi viaţa veacului ce va să vie"*- trăsătura fundamental eshatologică a teologiei ortodoxe
DEE,309-315

Prelegeri de Teologie Dogmatică Ortodoxă, cu referire specială la opera Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae

Raţionalitatea lumii şi misterul lui Dumnezeu- Iubire

A. Revelaţia lui Dumnezeu în raţionalitatea lumii

"Raţiunile lucrurilor, întocmite dinainte de veacuri în Dumnezeu, precum Însuşi a ştiut, (...) se văd prin înţelegere din făpturi (...). Căci toate făpturile lui Dumnezeu, contemplate de noi prin fire, cu ajutorul cuvenitei ştiinţe şi cunoştinţe, ne vestesc în chip ascuns raţiunile după care au fost făcute şi ne descoperă prin ele scopul aşezat de Dumnezeu în fiecare făptură (...). Din contemplarea înţeleaptă a creaţiunii desprindem Raţiunea care ne luminează cu privire la Sfânta Treime, adică la Tatăl, la Fiul şi la Sfântul Duh." - Sfântul Maxim Mărturisitorul[17]

Tema *raţionalităţii lumii* este actuală, fiind împreună cu apofatismul premise sigure de dialog cu ştiinţele exacte. Fizica cuantică ne descoperă faptul că natura este un ansamblu indivizibil unde totul este în relaţie. " La originea creaţiei nu există evenimente întâmplătoare, nu există hazard, ci o ordine superioară tuturor celor pe care noi putem să ni le imaginăm: ordinea supremă care reglează constantele fizice (h,c,g), condiţiile iniţiale, comportamentul atomilor şi viaţa stelelor. (…) ordinea se află acolo, eternă şi necesară în spatele fenomenelor, foarte sus deasupra universului, dar prezentă în fiecare particulă. Sub faţa vizibilă a realului, există deci ceea ce grecii numeau "logos", un element inteligent, raţional, care reglează, dirijează şi însufleţeşte lumea şi care face ca această lume să nu fie haos, ci ceva ordonat."[18] Viaţa însăşi este o minune, aşa cum consideră şi Francis Crick, biolog, laureat al premiul Nobel pentru descoperirea A.D.N.-ului : "un om onest, înarmat cu toate cunoştinţele la îndemână astăzi, va trebui să afirme că originea vieţii pare să ţină de miracol, atât de multe sunt condiţiile care trebuie reunite pentru a fi putut să apară."[19]

Totodată prezentarea temei *raţionalităţii lumii* este prilej pentru a accentua misterul vieţii, frumuseţea acestei lumi create de Dumnezeu "*bună foarte*", pentru a înţelege că raiul ar fi putut, şi ar putea să fie extins de către om în toată lumea. Totodată va trebui să se sublinieze faptul că , deşi lumea vorbeşte prin ea însăşi despre Creator, se poate postula fără dificultate, studiind atent natura, existenţa Celui care a creat-o, nu se va face niciodată *analogia entis*,

---

[17] *Răsp.către.Talasie*, F.R.3, p.45-46

[18] Jean Guitton- membru al Academiei Franceze, în *Dumnezeu şi ştiinţa*, Ed. Harisma, 1991,p.45

[19] Ibid.,p.50

Dumnezeu ramâne, după expresia lui Rudolf Otto, de-a pururea cu totul Altul, *ganz Andere* un mister supra-luminos, o prezență personală transcendentă în ființa Sa, dar şi imanentă prin iubire.

Profesorul Nicolae Chițescu este primul care a reliefat această temă în teologia română. Prologul ioaneic ni-L prezintă pe Fiul lui Dumnezeu în calitate de Logos împreună Creator cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt, Cel care *întru ale Sale a venit*. Nu se spune însă explicit că El a sădit acei *logoi*, rațiuni seminale în creație, în schimb, Sfânta Tradiție, prin con-glăsuirea unor Sf.Părinți, ne oferă temeiuri clare, de aceea profesorul pe care astăzi îl omagiem consideră că învățătura despre paradigmele divine şi implicit despre *logoi* , trebuie cinstită în calitate de teologumen, "având temei explicit în una din coloanele Revelației dumnezeieşti şi circulând în Teologia creştină."[20] Această învățătură "deschide un luminiş în întunericul care planează asupra preludiului creației. A fost pregătită de înțelepții păgâni, care au meritat să pătrundă până în tinda Bisericii creştine, prin înălțimea învățăturii lor (cunoscută de ei din Revelația mozaică, sau din cea primordială, după admiratorii lor dintre creştini). Ce lucru adânc şi minunat este să pătrunzi până în străfundurile de taină ale planurilor dumnezeieşti, cu privire la creație!"[21]

a. Crearea lumii din nimic în timp - opera Sfintei Treimi

"Punctul de plecare al Sfinților Părinți – arată profesorul Nicolae Chițescu - este afirmația cea mare a primului verset din Biblie că Dumnezeu a creat din nimic cerul şi pămîntul. Prin aceasta energiile dumnezeieşti intră în contact cu cele făcute de El din nimic şi, în felul acesta, Dumnezeu cel transcendent este cauză, transcendentă şi imanentă făpturii. Dar, pe când energiile acestea, ca << veşnica lui putere şi Dumnezeire >> sînt fără de început, creația are un început deşi planul este făurit de Dumnezeu din veci. Nici planul creației, nici creația însăşi nu sunt produse prin simplul fapt al existenței puterilor creatoare ale lui Dumnezeu, - ceea ce ar impiedica infinitatea şi veşnicia creației însăți. Ci planul creației există înainte de creație, deci din veşnicie, fără să fie coetern cu Dumnezeu, deoarece el are un început în veşnicie şi o realizare, deci un sfârşit, odată cu al timpului, iar creația are un început, căci începe odată cu timpul".[22] Prin urmare "Dumnezeu a creat << după >> , conform cu ideea şi nu << din >> această idee. Această intenție creatoare a lui Dumnezeu este o intenție liberă şi veşnică, dar nici împreună veşnică cu Dumnezeu, nici accidentală."[23] Lumea este opera Sfintei Treimi : "Treimea, care nu are în Sine nimic străin sau provenit din afară, nu din făpturi e compusă, ci este în întregime creatoare şi ziditoare".[24]

"După credința creştină, lumea şi omul au un început şi vor avea un sfârşit, în forma lor actuală, sau în cea în care pot evolua prin ei înşişi" [25]; "Lumea aceasta nu poate fi din veci. Căci nu poate fi din veci o lume în aspirația temporală spre o țintă - aşa cum se vădeşte ea - fără să fi ajuns până acum la această țintă a desăvârşirii, care să o mulțumească. Ea trebuie să fi apărut în

---

[20] *Paradigmele divine şi problemele pe care le ridică ele pentru teologia dogmatică*, Ortodoxia, nr.1,1958, p. 23

[21] Ibid., p.24

[22] Ibid., p.37

[23] Ibid., p.39

[24] Sf.Atanasie cel Mare, Epistola către Serapion, I,28, la Prof.N.Chițescu, op. cit., p.40

[25] Pr.Prof Dr.Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Ed.Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987, p328

timp şi trebuie să-şi sfârşească odată forma existenţei temporale, sau schimbătoare"[26], idee clar exprimată si de ştiinta contemporană.[27]

Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă de mai multe ori învățătura despre creația "ex nihilo" [28] Dumnezeu le-a adus pe toate la existenta din non-existenta- *me ontos* [29] . Dumnezeu este ținta- *telos* spre care tind toate- *ta panta*, El Însuşi netinzând spre nimic- *oudenos* [30] . Creația este total dependentă față de Dumnezeu, în timp ce Dumnezeu este absolut independent si transcendent fața de creație.[31] "Abisul" -*khasma* între necreat si creat-exprimat de Sf.Maxim prin termeni ca: deosebire (distincție)- *diafora*, despărțire- *diairesis*, distanța, interval - separatie - *diastasis* - *diastema* nu poate fi interpretat în sens gnostic, deoarece este "umplut" prin actul creației, primul act chenotic al lui Dumnezeu. Părintele Staniloae precizează că expresia "la început"- *beresit*, *en arche* (*Facere*1,1), când se produce actul creator, indică prima unire a veşniciei lui Dumnezeu cu timpul. Dumnezeu cel etern intră astfel în legătură cu lumea temporală, rămânând în relație cu aceasta prin permanenta ei susținere în existență. S-a coborât la nivelul ei temporal - timpul luând ființă odată cu creația - , fără să înceteze să rămână în eternitatea spre care vrea s-o ridice [32], prin realizarea unui dialog progresiv în iubire cu făpturile conştiente, pe care doreşte să le conducă la deplina comuniune cu Sine.

Creația din nimic a avut loc datorită bunătății lui Dumnezeu; termenul nimic din expresia "*creatio ex nihilo*" nu este un vid real, coexistent cu Dumnezeu, ca plenitudine a existenței, prin urmare: "Este inexact şi insuficient a spune că lucrurile sunt create şi plasate în afara lui Dumnezeu. Însuşi acest "în afară"este pus numai de creație şi creația din nimicul din afară este tocmai o astfel de punere a unui "altceva" alături de Dumnezeu. Desigur nu în sensul unei limitări a plenitudinii divine, ci a apariției alături de Dumnezeu a substanței sau naturii eterogene a creației… Minunea creației constă în aceea că apare altceva cu totul nou, că picătura eterogenă a creațiunii există alături cu "nemărginitul ocean al existenței", cum zice Sf.Grigorie de Nazianz. Este o infinită distanță între Dumnezeu şi creație, dar distanță "nu de loc, ci de natură", cum

---

26 Ibid., p.249

27 "Anumiți cosmologi sunt atraşi din punct de vedere filosofic de modelul oscilant, în special din cauză că, la fel ca modelul stării staționare, acesta evită cu elegantă problema ***GENEZEI***. Un astfel de model se confruntă totuşi cu o dificultate teoretică severă. Cu fiecare ciclu, raportul dintre numărul de fotoni si cel de particule (sau mai precis, entropia pe număr de particule) creşte usor, pe seama unui fel de frecare (cunoscută sub numele de frecare globală) care are loc în timp ce universul se extinde si se contractă. După cum deducem, universul demarează în fiecare nou ciclu cu un nou raport între fotoni si particule, ceva mai mare decât precedentul raport. Raportul actual este mare, dar nu infinit, asa că este greu de văzut cum ar fi putut trece universul printr-un număr infinit de cicluri." - Steven Weinberg, laureat al Premiului Nobel pentru fizică, *Primele trei minute ale Universului - Un punct de vedere modern asupra originii Universului*" Ed.Politică, Bucureşti, 1984, p.167-168

28 Aceasta a fost împărtăşită de Biserică de la început a se vedea de ex. Sf. Teofil al Antiohiei, Ad *Autolyc*. I , 4, P.G. 6, 1029B;2,10;1064B; Sf.Irineu al Lyonului, *Adv.haeres*. 2.10, 4, P.G.7, 736B; cf.3.8,3;868AB; Origen, *De princ.*, *praef.*4 ;GCS Orig.5, p.9,14; Sf.Ioan Hrisostomul, *In Gen.hom*.2,2; P.G.53,28; Fer.Augustin, *In Io.tract*.42,10; P.L.35,10703; *Conf.*11,5

29 *Ambigua* 7,1077C

30 Ibid.,1072C

31 "Ontologia greacă veche era fundamental monistă: ființa lumii si ființa lui Dumnezeu formau pentru vechii greci, o unitate indestructibila. Prin, ființa lui Dumnezeu era legată de ființa lumii, în vreme ce credința biblică Îl proclama pe Dumnezeu absolut liber fața de lume. Conceptul platonic despre Dumnezeu Creatorul nu-i mulțumea pe Parinții Bisericii, si aceasta tocmai pentru că doctrina creației plecând de la ceva preexistent limita libertatea divină. Trebuia deci găsită o ontologie care să evite atât monismul filosofic grec, cât şi "abisul" între Dumnezeu si lume, profesat de sistemele gnostice - alt mare pericol al acelei epoci." - Ioannis Zizioulas, *Ființa ecclesială*, Ed.Bizantină, Bucureşti, 1996, p.8

32 *Dogmatica I*,p.330

spune Sf.Ioan Damaschin" .[33] Proveniența lumii "din ceea ce nu este" - *ek ouk onton* înseamnă că n-a preexistat sub nici o formă. Vl.Lossky observă că expresii ca "nimic", "în afară", "înainte" dobândesc sens doar prin actul creației.[34] Chenoza lui Dumnezeu (afirmată și de Serghie Bulgakov) nu constă doar în actul creației din nimic, ci, după Părinții răsăriteni, în a face o lume mărginită şi în a Se coborî - *katabasis* şi a rămâne într-o veşnică relație cu ea [35] pentru ca aceasta să se înalțe- *anabasis* continuu spre El.

De asemenea, prin expresia "din nimic" se înțelege faptul că existența creată nu poate să adauge ceva la existența lui Dumnezeu, deoarece are ca Treime, "în plenitudinea existenței Sale tot ce poate fi existență".[36] În acelaşi timp este foarte important să subliniem că lumea nu este o "umbră", o iluzie- *maya* , un epifenomen, ci are propria ei consistență, un "loc" ontologic propriu, fapt remarcat foarte bine de Hans Urs von Balthasar. El arată mai întâi că Sf.Dionisie Areopagitul a dat ideii transcendenței divine cea mai înaltă şi mai autentică expresie. Dar această transcendență nu s-ar exprima deplin, dacă ideea imanenței nu s-ar releva în aceeaşi măsură. Stoicii şi, înainte de ei, Heraclit şi Parmenide au pregătit calea ideii imanenței. Pentru presocratici, dealtfel, *transcendența* şi *imanența* sfârşesc prin a coincide. La Heraclit, lumea Îl absoarbe pe Dumnezeu, la Parmenide, Dumnezeu dizolvă în Sine lumea. Platon nu vedea lumea altfel decât ca umbra proiectată de Ideea transcendentă, singura reală, pe care Aristotel şi Porticul o consideră, dimpotrivă, drept conceptul limită al unei lumi penetrate în întregime de imanența divină. Stoicii credeau că *Logos*-ul imanent lumii nu mai este capabil să redevină divinitate absolută şi transcendentă. În sfârşit, sistemele gnostice nu puteau, în sensul lor tragic, să considere aceşti doi termeni, Dumnezeu şi lumea, decât ca o radicală antinomie, pe care au încercat în van s-o atenueze prin diferiți intermediari. Dar adevărata dialectică a imanenței şi transcendenței începe să se dezvolte odată cu Philon şi, în mod deosebit cu apologeții creştini. Acelaşi Dumnezeu, infinit mai presus de lume, Cel care are puterea suverană şi plenitudinea existenței, trebuie să fie de asemenea intim prezent în tot ceea ce există - prin *logoi* sădiți în făpturi (n.n). Se revine apoi la Sf.Dionisie Areopagitul, cel care a realizat reconcilierea dintre Platon şi Portic, dintre sentimentul transcendenței absolute şi viziunea unei lumi care, prin însăşi varietatea sa, contrastele sale, relativitatea sa, se constituie într-un cosmos coerent. Originalitatea Sf.Dionisie Areopagitul nu s-ar regăsi mai mult în teologia negativă, pe care o dezvoltă cu deosebită rigurozitate, decât în complementul ei pozitiv, împins cu aceeaşi rigoare până la consecințele extreme. Nici un nume nu I se potriveşte lui Dumnezeu, dar tocmai de aceea Îi putem atribui toate numele din univers. În fața lumii, Dumnezeu este *cu totul Altul*, dar este de asemenea, Cel ce dă lumii o existență autentică, Cel care o menține în existență şi îi împrumută, dincolo de abisul care-i desparte, o adevărată asemănare cu El Însuşi.[37]

Sfântul Maxim Mărturisitorul a apărat pe larg mişcarea şi timpul - în *Ambigua* - împotriva teoriei platonic origeniste, care considera mişcarea ca pe o cădere păcătoasă a ființelor spirituale sau a minților- *noes*. În introducerea la traducerea operei maximiene menționate anterior [38] Părintele Stăniloae face un rezumat foarte util al acestei chestiuni. Pentru demersul de

---

[33] G.Florovsky, *Creation and Redemption*, Pelmonta Massachussetts, 1976, p.46; Sf.Grigorie de Nazianz, *Or.*18; P.G.37, col.316; Sf.Ioan Damaschin, *De fide orth.*, I, 15; P.G.96, col.583

[34] *Theologie dogmatique*, în MEPREO, 46-47, 1964, p.104-105

[35] Pr.Prof.D.Stăniloae, *Chipul…*, p.245

[36] Ibid, p.239

[37] Hans Urs von Balthasar, *Liturgie cosmique-Maxime le Confesseur*, Aubier, Paris, MCMXLVII, p.45-47

[38] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua,* traducere din greceşte, introducere şi note de Pr.Prof.Dumitru Stăniloae, P.S.B. 80 , EIB,1983-textul grec în P.G.91,1032-1417

față sunt necesar de amintit doar unele aspecte. Inițial spiritele- *noes* erau, în unitatea lor- *henada* din eternitate într-o fericită odihnă, sau nemişcare. Dar ajungând la sațietate- *koros*, în ceea ce priveşte iubirea şi contemplarea lui Dumnezeu, s-au răcit devenind suflete, care sunt spirite răcite în dragoste- *psyhe-psyhos*, această răcire constituind cauza căderii lor, trimiterii lor în trupuri (p.19). Va urma o totală depunere a trupurilor, Domnul depunând cel dintâi trupul Său, sufletele întorcându-se astfel în henadă şi redevenind minți aşa cum au fost în preexistența lor. Teza aflată la baza acestui pasaj şi a altora asemănătoare este aceea a unei mişcări ciclice, teză condamnată prin anatema finală: "Dacă cineva zice că starea minților va fi aceeaşi ca înainte când ele n-au coborât sau n-au căzut încă, sau că începutul este acelaşi cu sfârşitul şi sfârşitul este pe măsura începutului, să fie anatema" (Sherwood[39],op.cit.,p.86) (p.17). "That this is veritably an insight into the heart of Origenism will not easily be doubted " [40]. Este citat, de asemenea, patrologul von Ivanka: "Acest chip cilic al lumii, ca al unei veşnice reîntoarceri, dezbracă învățătura creştină de ceea ce e mai esențial creştinismului: de caracterul unei unice şi definitive hotărâri pentru sau contra lui Dumnezeu"[41](p.17).

Sf.Maxim a inversat triada origenistă: petrecerea spiritelor în henadă- *stasis*, mişcarea lor prin păcat - *kinesis*, şi trimiterea lor în trupuri, în lumea văzută - *genesis,* cu creația - *genesis*, mişcarea - *kinesis*, şi în final, ca rezultat al ei, odihna - *stasis* fără sfârşit în Dumnezeu.[42] Părintele Stăniloae precizează că nu e vorba de o simplă modificare a ordinii, ci de o schimbare a sensului fiecărui termen al triadei. Conform origenismului, nu există propriu-zis o creație, pentru că Dumnezeu nu e liber să o producă, ci o petrecere în unitatea inițială, apoi, ca produs al păcatului, mişcarea şi apoi, o revenire în unitatea inițială, nu în una superioară şi eternă. E o mişcare în cerc, la infinit. Nu apare propriu-zis nimic nou. Dimpotrivă, la Sf. Maxim **mişcarea are un rol pozitiv**(s.n.), putând duce la odihna cu adevărat eternă, într-o viață nesfârşită, care nu a mai fost, şi din care nu se mai poate cădea, pentru că fericirea comuniunii cu Dumnezeu tripersonal fiind infinită nu poate produce sațietate - *koros*. Dumnezeu a sădit în ființa făpturilor, odată cu crearea lor, mişcarea însuflețită de dorința de a înainta spre odihna eternă în comuniunea iubitoare cu Dumnezeu. De aceea P.Sherwood consideră că "argumentul principal al Sf. Maxim în respingerea origenismului este întemeiat în doctrina despre mişcare"(op.cit.p.114).[43]

Ființele create nu puteau avea de la început eternitatea, deorece în calitate de creaturi nu puteau fi eterne prin firea lor. Ele trebuiau să ajungă la eternitate printr-un efort propriu, ajutat de harul dumnezeiesc, prin mişcarea spre El realizată în timp. Mişcarea în timp este folosită de eternitatea divină, pentru atragerea ființelor create în sânul ei. Mama pune copilul la o distanță de ea şi îl cheamă spre ea, pentru ca el să se întărească în exercițiul mişcării ce-l face spre ea, atras de dorul ei.[44] Timpul reprezintă o distanță spirituală între persoanele create şi Dumnezeu, aşteptare a eternității îndreptată spre creaturi şi speranță a creaturii îndreptată spre eternitate. Timpul este intervalul *diastasis* între chemarea (apelul) lui Dumnezeu şi răspunsul nostru.[45] "*Întru aceasta este iubirea: nu pentru că noi L-am iubit pe Dumnezeu, ci pentru că El ne-a iubit*

---

39 Părintele Stăniloae citează de mai multe ori din celebra lucrare a lui Polycarp Sherwood O.S.B., *The earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism,* Orbis catholicus, Herder, Roma, 1955

40 Ibid., p.86

41 *Zur geistesgeschichichtlichen Einordnung des Origenismus*, Byzantinische Zeitschrift,54 (1951), p.292-303

42 P.Sherwood,op.cit.,p.93

43 Pr.Prof.D.Stăniloae, *Ambigua,* t.r. cit., p.27,28

44 Idem, *Dogmatica*, I,p.179

45 Ibid, p. 184, 183. În acest context, ar fi interesant , poate, să aducem în discuție următorul pasaj :

pe noi şi L-a trimis pe Fiul Său jertfă de ispăşire pentru păcatele noastre. Noi Îl iubim pe Dumnezeu pentru că El ne-a iubit cel dintâi"(I In. 4,10,19*).* Însă timpul nu ţine de fiinţa creaturii pentru totdeauna, deoarece în *eshaton* nu mai e trăit în desfăşurarea lui, prin urmare creatura trebuie să depăşească mişcarea şi timpul. Timpul e condiţia relaţiei dinamice a creaturii, care n-a ajuns încă la Dumnezeu, cu Dumnezeu cel etern. Odată ajunsă deplin la El, se instalează cu timpul ei redevenit *eon*, în eternitatea Lui. Atunci relaţia lui Dumnezeu cu creatura, ajunsă la unirea cu El, a dobândit o maximă intimitate. În fond, aceasta arată cât de mult creatura e făcută pentru Dumnezeu, cât de mult e legată de eternitatea lui Dumnezeu.[46]

Se impun câteva precizări în legătură cu termenii: timp, eon, eternitate. În celebra lucrare anterior citată, H.U.von Balthasar scrie că Ioan de Scytopolis dăduse o nouă interpretare eonului. În vocabularul său, eonul este un atribut al lui Dumnezeu. Însuşi, în calitate de principiu (început) şi scop (ţintă) al tuturor veacurilor create de El .[47] "Eternitatea" proprie spiritului creat se defineşte, aşadar, prin *participarea* acestui spirit la eternitatea divină. Cuvântul *aion* ar fi derivat din *aei on*, ceea ce este de-a pururea, şi s-ar defini ca: "viaţa infinită, care este deja în întregime şi care este fără distanţă-interval- *adiastatos* .[48] Pentru făptură, *aion*-ul coincide deci cu acel punct care marchează sfârşitul scurgerii- *ecoulement* temporale, sau mai bine spus cu clipa extatică în care traiectoria sa se reînchide- *se referme*! prin intrarea sa în forma propriu-zis divină. In acea clipă, timpul nu mai apare ca ieşit din eternitate *kat'hypobasin*, ci ca inclus din totdeauna în eternitate- *en to aei onti anapauesthai* [49].

Sfântul Maxim adoptă această interpretare care se inserează exact în propria-i ontologie a creatului. Clipa trecerii de la [stadiul] de idee în Dumnezeu la realizarea (actualizarea) într-o creatură descoperă de fapt legătura timpului cu eternitatea.

"Eonul- *aion* este timpul- *hronos* atunci când se opreşte- *ste* din mişcare- *kineseos*, şi timpul este eonul, atunci când este măsurat în cursul mişcării- *kai hronos estin ho aion*, *otan metretai kinesei feromenos* .[50]

"Rugăciunea se îndreaptă activ spre acest Altul prin care conştiinţa este afectată pe planul sentimentului. La rândul lui acest Altul care o afectează este perceput ca sursă de apel căreia îi răspunde rugăciunea.

O fenomenologie poate, fără nici o îndoială, să-şi propună să descrie sub toate trăsăturile sale cele mai universal răspândite această structură a apelului şi a răspunsului, ce pare să guverneze atât sentimentele, cât şi atitudinile. În această privinţă, această fenomenologie ar avea ca sarcină esenţială să deosebească structura apel/răspuns de raportul întrebare/răspuns, în virtutea echivocului asociat termenului răspuns, comun celor două cupluri corelative. În măsura în care raportul întrebare/răspuns, cum îl numeşte Gadamer după Collingwood, implică un domeniu prealabil de înţelegere în comun în aceeaşi măsură raportul apel/răspuns are ca funcţie să dea naştere acestui domeniu de înţelegere prin supunere, în planul sentimentului absolut, şi prin invocaţie, în planul atitudinii de rugăciune. Aici apare diferenţa între răspunsul relativ la o întrebare şi răspunsul relativ la un apel….n-ar trebui să zicem că, de exemplu, credinţa religioasă sau teologia aduc răspunsuri la întrebările puse şi nerezolvate de cunoaşterea ştiinţifică sau filozofică; aceast mod de a înţelege ideea religioasă de răspuns, fie în postura sa arogantă şi triumfalistă, fie în postura aparent modestă, ba chiar ruşinoasă, a unei credinţe de umplutură, în sensul denunţat de Bonhoeffer, rezidă în necunoaşterea diferenţei principale care deosebeşte relaţia epistemologică dintre întrebare şi răspuns de relaţia specific religioasă dintre apel şi răspuns. Răspunsul religios este ascultător, în sensul tare al unei ascultări în care este recunoscută, mărturisită, confesată superioritatea, adică poziţia de Înălţime a apelului"—Jean-Louis Chretien, Michel Henry, Jean-Luc Marion, Paul Ricoeur, *Fenomenologie şi Teologie*, Polirom, Iaşi, 1996, p. 14,15

[46] Pr.Prof.D.Stăniloae, *Dogmatica I,* p.182,183

[47] *Div. Nom*.5:4,313C

[48] Ibid.CD

[49] Ibid, 316A

[50] *Ambigua* 91,1164BC, la H.U.von Balthasar, op.cit., p.93

În concluzie eonul devine timp odată cu creaţia şi mişcarea acesteia, şi timpul devine eon când creaţia se opreşte din mişcarea ei, în Dumnezeu Cel ce este mai presus de mişcare, ca Unul ce are în Sine totul din veac şi până în veac. Eonul preexită ca virtualitate a timpului în sânul eternităţii divine, fără să se confunde cu ea, ca o raţiune a timpului legată de raţiunea cosmosului (*F.Ap*.,17,26).[51] "Îndumnezeirea, ca să spunem pe scurt, este concentrarea şi sfârşitul tuturor timpurilor şi tuturor veacurilor şi tuturor celor ce sunt în timp şi în veac" [52], ajungerea la veşnica existenţă fericită- *aei eu einai* a făpturilor raţionale în care sabatizează (se odihnesc), primind încetarea a toată mişcarea. *Ziua a opta* şi prima, mai bine zis una şi netrecătoare- *akatalutos* este venirea *parusia* curată şi atotluminoasă a lui Dumnezeu, ce va avea loc după oprirea -*stasis* în stabilitate a celor ce se mişcă- *kinoumenos*. Atunci, în cei ce s-au folosit de raţiunea existenţei- *einai logo*, prin voinţă conform firii Se va sălăşlui întreg- *holou* în ei întregi- *holois*, şi le va procura veşnica existenţă bună prin împărtăşirea -*metohes* de El".[53]

b. Lumea, operă raţională a Sfintei Treimi

Raţionalitaea lumii se datorează raţiunilor - *logoi* [54] sădite de Logos - ul dumnezeiesc. Remarcăm modul cum profesorul Nicolae Chiţescu face trecerea de la planul paradigmatic, voliţional, la cel ontic : în timp ce "paradigmele sînt modelele dumnezeieşti, veşnice, aceşti << logoi>> sau raţiunile seminale, << rationes seminales>>, sînt legile fireşti, sau cauze producătoare şi raţionale, în univers"[55]. Totodată, urmându-l pe Sf.Dionisie Areopagitul afirmă : "deosebirea esenţială între paradigme şi << logoi >>: ei aparţin planului temporal şi lumii empirice, pe când paradigmele << preexistă sintetic în Dumnezeu, ca elemente primordiale ale oricărei realităţi >>"[56].

Lars Thunberg realizează o scurtă prezentare a modului în care se reflectă învăţătura despre *logoi*, în gândirea creştină, de la Origen la Sfântul Maxim Mărturisitorul [57]. În opera Sf. Maxim termenul *logos* apare foarte frecvent, fapt ce indică importanţa lui deosebită: "Il semble qu'elle constitue un des principes organisateurs de sa vision du monde et nous ne sachions pas

---

[51] Pr.Prof.D. Stăniloae, *Dogmatica,I,* p.182

[52] Sf.Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 59;F.R.,3, p.315

[53] Idem, *Ambigua* 1392CD, t.r.cit., p.334

[54] *Logoi spermatikoi* reprezintă încorporarea în stoicism a *eide* - lor (înfăţişare, natură constitutivă, formă, specie, idee) aristotelice, care sunt imanenţi materiei şi dirijează întreaga structură teleologică a existenţelor individuale.- v. Michel Spanneut, *Permanence du Stoicisme, De Zenon a Malraux*, Ed. J.Duculot, S.A., Gembloux,1973

[55] Op.cit.,p.42

[56] Ibid.,p.45

[57] Probabil pe baza ideii stoice despre *logos spermatikos,* Origen este primul gânditor al Bisericii, care prezintă o teologie despre *logoi* creaţiei Îi priveşte ca idei prezente în Hristos ca Înţelepciune (*In Io*.I,34;*De princ*.I,2,2) unde formează - în sens platonic - lumea inteligibilă, un model pentru lumea sensibilă, şi reprezintă "bunătatea" originară a celor create. Această linie de gândire poate fi umărită într-o oarecare măsură şi la Sf.Atanasie care afirmă că Dumnezeu, ştiind că o lume diferenţiată potrivit unor *logoi* individuali, ar fi una divizată, a creat lumea în concordanţă cu propriul său *Logos* (*Or.contra gentes* 41;P.G.25,84A), şi este reflectată la Augustin, care foloseşte cuvântul *rationes* pentru a reda *logoi*, pe care îi consideră principii imuabile şi eterne (*De div. Quaest*. 83,46,2; P.L.40,30…). Dar influenţa dominantă, în această privinţă, asupra Sf.Maxim a fost exercitată de Evagrie şi în special de Sf.Dionisie, care a introdus o înţelegere dinamică şi intenţională a *logoi*-lor. Pentru Evagrie este caracteristic accentul pus pe *logoi* providenţei şi judecăţii (*Cent.gnost*.5,16;P.O.28,p.183), şi ideea despre o "contemplare duhovnicească" finală, în care *logoi* sunt văzuţi în comuniune mistică cu Dumnezeu (ibid.,p.193)— op.cit.p.77,78

qu'elle ait reçu ailleurs d'aussi amples developpements."[58] Părintele Stăniloae înscrie tema rațiunilor divine în vasta lucrare maximiană de **respingere a origenismului**, cu atât mai mult cu cât acestă temă e prezentă şi la Origen. Dar în timp ce la acesta din urmă, "rațiunile erau una cu spiritele preexistente, unite oarecum ființial cu *Logosul*, la sfântul Maxim rațiunile sunt numai gânduri ale lui Dumnezeu, conform cărora aduce făpturile la existență prin hotărârea voinței Sale. Rațiunile nu sunt existențe, ci gânduri ale lui Dumnezeu, după care sunt create făpturile, dintre care unele sunt persoane de adâncimi indefinite. Prin creație se trece de la planul gândirii la planul ontologic, de la planul făpturilor gândite de Dumnezeu, la planul existenței lor prin voința lui Dumnezeu."[59] Teologul ortodox Jean-Claude Larchet, a început, de asemenea, să întreprinde o vastă cercetare a operei maximiene cunoscând toate contribuțiile anterioare la această dificilă temă.[60] In introducerea la *Ambigua*, face un foarte util rezumat al învățăturii maximiene despre *logoi* . Pentru Sf.Maxim, *logos*-ul unui existent, este principiul sau rațiunea sa esențială, ceea ce-l defineşte fundamental şi-l caracterizează ca atare, dar, de asemenea, finalitatea sa, pe scurt rațiunea sa de a fi în dublul sens menționat. Dar principiul şi finalitatea sa sunt în Dumnezeu: de aceea cuvântul *logos* are şi un sens spiritual. Sf.Maxim Mărturisitorul accentuează, potrivit profesorului Nicolae Chițescu, "mai mult latura speculativ-duhovnicească pe care o oferă contemplarea lumii văzute, prin prisma realismului său simbolic, contemplare care descoperă în ea rațiunile dumnezeeşti, adică acei *logoi* duhovniceşti. Urcând ca pe nişte trepte în această contemplație ajungem la <<Cauza cauzelor>> raționale şi apoi la paradigmele dumnezeieşti, înrudite prin obârşie, cu aceşti logoi. Aceşti logoi sunt cauzele raționale, duhovniceşti, care stau la temelia întregului univers şi mijlocul de cunoaştere duhovnicească a întregii lumi, ca nişte căi care duc la sensul rațional al întregii existențe. De aceea întreaga lume este a *logoi*- lor şi toate sunt raționale în ea. Căci Dumnezeu a creat primii *logoi* ai lucrurilor şi esența tuturor esențelor. Iar creatura cuprinde *logoi* duhovniceşti ai Logos-ului, care sînt belşugul minții celui credincios. Datoria noastră este să cercetăm aceşti *logoi* duhovniceşti ai lucrurilor create, pentru a cunoaşte astfel cauzele nevăzute ale existenței lor, ca şi scopul care le e hărăzit de la facere"[61]. Prin urmare *logoi* nu se identifică ca la Aristotel cu materia şi forma [62] sau altfel spus cu "logoi naturali ai lucrurilor" [63] , aceştia fiind încă "suprafața". Materia şi forma unite cu senzația produc pasiunile (patimile) şi ucid gândurile conforme naturii, adică adevărata contemplare naturală [64] . *Epiphaneia*-ei (în sens de suprafață) lucrurilor create, i se opune un *logos* ascuns în ele , care tinde spre Dumnezeu- *theoteles logos.*[65]

Faptul că orice există corespunde unui *logos* face ca diversitatea lumii create şi singularitatea fiecărui existent să fie fondată în Dumnezeu [66] . Această valorizare a particularului, care conservă independența şi existența individuală a celor create, se opune fundamental

---

[58] I.H.Dalmais, "*La theorie des "logoi" des creatures chez saint Maxime le Confesseur*", Revue des sciences philosophicques et theologiques, 36, 1952, p.244)

[59] Introd.la *Ambigua*, trad.rom.cit., p.28,29

[60] J.C.Larchet, introd.la : Saint Maxime la Confesseur, *Ambigua,*-comentarii de Părintele Dumitru Stăniloae, Les Editions de l'Ancre,1993

[61] Prof.Nicolae Chițescu, op.cit.,p.45

[62] *Ad.Thal*.q.65,P.G.90,744D sq.

[63] Ibid.,745D

[64] Ibid.760 D

[65] *Ad.Thal*.q. 32, P.G.90,372BC; cf. Denys Areopagite, *De divinis nominibus*,c.2,PG3,637 C în: J.Lemaitre, art. "*Contemplation…*", în: *Dictionaire de spiritualite*, fascicule XII, Paris, 1969, p.1819

[66] *Ambigua* 22,1256D-1257A

concepţiei platoniciene potrivit căreia particularul este o cădere din universal (Ideile sau Esenţele). Orice existent are în acelaşi timp un *logos* care-l situează într-un gen- *genos*, într-o specie- *eidos*, şi care-i defineşte esenţa- *ousia* sau natura *physis* (Sf.Maxim se referă adesea la acest *logos*, fundamental, al naturii - *logos tes phuseos)*, un *logos* care-i defineşte constituţia-*krasis*, *logoi* care-i definesc puterea, respectiv lucrarea, pasiunea, dar de asemenea ceea ce-i este propriu în legătură cantitatea, calitatea, relaţia, locul, timpul, poziţia, mişcarea, stabilitatea [67] , şi un mare număr de alţi *logoi* care corespund calităţilor sale multiple. În conformitate cu toţi aceşti *logoi* toate cele ce există " au o ordine şi o permanenţă, şi nu se îndepărtează cu nimic de proprietatea lor naturală, nici nu se schimbă în altceva, nici nu se amestecă" [68] . Anumiţi *logoi* au astfel o funcţie *particularizantă*, pentru ca lucrurile să nu se confunde, iar alţii au o funcţie *unificatoare*, pentru a se ajunge la o unitate supremă [69] , în lume existând în acelaşi timp "o diferenţă indivizibilă" şi o "particularitate inconfundabilă"[70] . Unitatea desăvârşită a *logoi*-lor este realizată în şi prin *Logos*-ul, Cuvântul lui Dunnezeu[71] , care este începutul şi sfârşitul (finalitatea) tuturor *logoi*-lor[72] , întrucât sunt conţinuţi şi subzistă în El înainte ca toate cele create să fi fost aduse la existenţă [73]. Prin urmare orice creatură există, prin *logos*-ul său, virtual în Dumnezeu mai înainte de veci, dar actual, potrivit aceluiaşi *logos*, începe să fie atunci când Dumnezeu, potrivit înţelepciunii sale a socotit oportun s-o creeze: "Căci în El sunt fixate ferm raţiunile tuturor şi despre aceste raţiuni se spune că El le cunoaşte pe toate înainte de facerea lor, în însuşi adevărul lor, ca pe unele ce sunt toate în El şi la El, chiar dacă acestea toate, cele ce sunt şi cele ce vor fi, nu au fost aduse la existenţă deodată cu raţiunile lor, sau de când sunt cunoscute de Dumnezeu, ci fiecare îşi primeşte existenţa efectivă şi de sine la timpul potrivit, după înţelepciunea Creatorului, fiind create conform cu raţiunile lor. Findcă Făcătorul există pururea în mod actual- *kat'energeian*, pe când făpturile există în potenţă- *dynamei*, dar actual încă nu" [74] - "momentul favorabil" conţinut în *logos*-ul fiecărei creaturi transformă o viziune cronologică în împlinirea "kairologică" şi eshatologică a timpului, succesiunea în trecere, în "paşte". Odată create potrivit unui *logos,* Dumnezeu prin Providenţa Sa, le conservă, le actualizează potenţialităţile-creaturile înzestrate cu raţiune şi cu liber arbitru contribuie ele însele la această actualizare), şi le conduce la El.[75]

Din reinterpretarea ortodoxă [76] a textului din opera Sfântului Grigorie de Nazianz: "Ce vrea Înţelepciunea cu mine şi care este taina cea mare? Oare nu vrea ca noi care suntem partea lui Dumnezeu şi am curs de sus să privim în lupta noastră cu trupul pururea spre El,…", Alain Riou [77] desprinde trei "formulări" ale teoriei *logoi*-lor.[78]

---

[67] Ibid. 15,1217AB; 17,1228A-1229A

[68] Ibid., 15,1217A

[69] Ibid.,41,1312B-1313B

[70]Ibid.,7,1072C

[71] *Ambigua* 7,1077C,1081BC;14,1313AB

[72] Ibid.,7,1077C

[73] Ibid.,7,1080B;42,1328B,1329BC;7,1081

[74] Ibid.,7,1081AB[t.r.cit.p.83],cf.42,1328B

[75] Ibid., 7,1081C, citate la : J.C.Larchet, op.cit., p19-22

[76] *Ambigua* 1077C-1089D

[77] *Le monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur*, Beauchesne, 1973

[78]1077C-1081C11 - **1**.formularea "**ontologică**": *logoi* şi *Logos*-ul

a) "părticele ale lui Dumnezeu": multiplicitatea *logoi*-lor creaturilor şi unitatea lor în Cuvântul, care a participat la creaţie. Prezenţa *logoi*-lor în *Logos* prin preexistenţă şi participare.

Acelaşi autor afirmă că prima formulare pare să fi pornit dintr-o preocupare metafizică şi încearcă să rezolve problema Unului şi Multiplului. Dacă Origen o soluţionase prin teoria henadei, Sf. Dionisie Areopagitul prin ierarhii…, Sf. Maxim îşi face propriu vocabularul teologiei alexandrine a *Logos*-lui şi scrie: "Cine … nu ar cunoaşte Raţiunea cea una, ca multe raţiuni, ce stă împărţită în chip neîmpărţit în varietatea făpturilor, precum arată însuşirea lor de a se referi una la alta şi totuşi de a rămâne fiecare ea însăşi în chip neamestecat? Şi nu ar cunoaşte iarăşi multe raţiuni ca una, prin referirea tuturor la ea, care există pentru Sine în chip neamestecat, fiind Cuvântul fiinţial şi ipostatic al lui Dumnezeu şi Tatăl, ca obârşie şi cauză a tuturor?"[79] - în nota la acest paragraf, Părintele Stăniloae scrie: " Sfântul Maxim arată de la început sensul corect în care se poate spune că suntem parte din Dumnezeu: în sensul că în varietatea făpturilor şi în relaţia dintre ele se arată Raţiunea divină cea una împărţită în chip neîmpărţit în raţiunile făpturilor. Făpturile sunt "părţi" ale lui Dumnezeu în sensul că au Raţiunea ipostatică a lui Dumnezeu drept principiu şi cauză a lor".

Dar pentru a înlătura orice înţelegere metafizică, Sf.Maxim precizează că acest *Logos* este Chipul Tatălui despre care vorbeşte Sf.Ap.Pavel în imnul Epistolei către *Coloseni*, Cuvântul consubstanţial cu Tatăl, Participant la crearea lumii. Se iese astfel dintr-o problemă filosofică, şi chiar dacă s-ar mai putea vorbi de "ontologie", nu poate fi vorba de o ontologie generală aplicată cosmologiei, ci de aceea a unei structuri tainice (mysterique) şi revelate a lumii create, mister ce aparţine sfatului dumnezeiesc: "Având raţiunile celor făcute subzistând în El dinainte de veacuri, prin bunăvoinţa- *boulesei agathe* Sa a creat din nimic zidirea cea văzută şi nevăzută, ca Unul ce a făcut toate cu raţiune şi înţelepciune la vremea cuvenită, pe cele generale şi pe cele individuale. Căci credem că premerge o raţiune creaţiunii îngerilor, o raţiune fiecăreia dintre fiinţele şi puterile ce alcătuiesc lumea de sus, o raţiune oamenilor, o raţiune tuturor celor ce au primit existenţa de la Dumnezeu, ca să nu le numesc pe toate individual. Propriu-zis este una şi aceeaşi Raţiune, care prin infinitatea şi transcendenţa ei este în sine şi pentru sine negrăită şi necuprinsă, fiind dincolo de toată creaţiunea şi de deosebirea şi varietatea ce există şi se cugetă în ea, arătându-se şi multiplicându-se din bunătate în toate câte sunt din ea, pe măsura fiecăreia şi recapitulând (readucând) toate în sine. Prin ea există şi persistă şi în ea sunt cele făcute, întrucât prin ea s-au făcut şi spre ea s-au făcut; iar persistând şi mişcându-se, se împărtăşesc de Dumnezeu. Căci întrucât au fost făcute de Dumnezeu, toate se împărtăşesc de Dumnezeu pe

---

b) "care am curs (alunecat) de sus" : unirea creaturii cu Dumnezeu este asigurată prin conformitatea cu *logos-ul* potrivit căruia a fost creată de Dumnezeu la timpul oportun Acest *logos* este în şi la (pros) Dumnezeu.

1081C11-1085A6 - **2**. formularea "**ascetică**". Participarea la Hristos prin virtuţi, Mântuitorul fiind fiinţa tuturor virtuţilor (*ICor*. 1,30) şi *" în El viem, ne mişcăm şi suntem"* (*F.Ap*.17,28). Deci orice om care participă la virtuţi, participă la Dumnezeu.

Prin virtute, adică prin orientarea libertăţii de a alege- *proairesis* şi a vointei deliberative-*gnome* potrivit Binelui, omul face să corespundă în sine începutul şi sfârşitul (finalitatea), chipul şi asemănarea, care formează împreună scopul- *scopos* pe care Dumnezeu îl are cu el. Triada ***einai*, *eu einai*, *aei einai*** :

a) Omul este "parte a lui Dumnezeu" sub un triplu aspect:
- în calitate de existent, prin *logos*-ul său de a fi care este în Dumnezeu
- ca fiind bun, prin *logos*-ul existenţei bune care este în Dumnezeu
- în calitate de Dumnezeu [prin har], prin *logos*-ul său de a fi pupurea care este în Dumnezeu

b) Omul "a căzut (alunecat) de la Dumnezeu "îndepărtându-se de propriul său *logos* prin voinţa sa

1085A7-C5 -**3**. formularea "**iconomică**": *logoi* ca voiri dumnezeieşti

a) Reamintirea abisului care-l separă pe Dumnezeu de creatură. Nefiind creat, Dumnezeu nu cunoaşte creaturile după un mod creat (sensibil sau inteligibil), ci, fiind create după voia Sa, ca pe propriile Sale voiri

b) Fiecare om aderă la această voie a lui Dumnezeu în legătură cu el sau o respinge printr-o mişcare a liberului său arbitru- *proairetike kinesis* - Ibid., p.46,47

[79] *Ambigua* 7,1077C; t.r.cit.p.80

măsura lor, fie prin înțelegere (minte), fie prin rațiune, fie prin simțire, fie prin mişcare vitală, fie prin destoinicia lor naturală şi câştigată prin deprindere, cum socoteşte marele descoperitor-de-Dumnezeu Dionisie Areopagitul" [80] - redăm şi explicația Părintelui Stăniloae la cele de mai sus: "Fiind create de puterea Sa după modelul acestor posibilități şi persistând prin această putere şi prin lucrarea acestor rațiuni exemplare, făpturile se împărtăşesc de Dumnezeu pe măsura a ceea ce reprezintă, ca chipuri consistente şi proprii ale acestor posibilități. Aici Sf. Maxim îşi însuşeşte doctrina Sf. Dionisie Areopagitul. Fără îndoială, diferitele trepte ale existenței create de Dumnezeu nu se împărtăşesc de rațiuni corespunzătoare considerate în ele însele în Dumnezeu, căci existența unor asemenea rațiuni ar însemna că pentru Dumnezeu există două variante de rațiuni. Rațiunile treptelor inferioare nespirituale ale creațiunii sunt implicate în Dumnezeu în rațiunile treptelor spirituale ale creațiunii. Ierarhia existențelor create implică o încadrare a treptelor inferioare în cele superioare. Treptele inferioare sunt o condiție pentru treptele superioare, iar treptele superioare au menirea să spiritualizeze pe cele inferioare sau prin participarea lor la spiritualitatea de care sunt capabile să le îndumnezeiască şi pe acelea. Toate treptele existenței create participă în ultimă analiză la Rațiunea divină cea una. Pe măsură ce creaturile participă mai mult la Dumnezeu treptele inferioare ale lor sunt mai luminate de cele superioare şi în ultimă instanță îndumnezeite de *Logos* -ul divin".

Chiar dacă regăsim aici terminologia alexandrină *Logos - logoi*, acest text apare în primul rând ca un fel de transpunere a capitolului I din Epistola către Efeseni, redând "*buna socotință a voii Sale"* (*Efes*.1,5) prin "bunăvoința"-*boulesei agathe* şi reluând : "*spre buna rânduială a plinirii vremilor: toate, cele din ceruri şi cele de pe pământ*, *să fie iarăşi adunate întru Hristos*"(*Efes*.1,10).

Logoi -i nu sunt nici Dumnezeu Cuvântul în esența Sa divină care le transcende, nici creaturile, ci într-un fel "destinul" propriu fiecărei creaturi, împlinirea lor în Dumnezeu[81]: "Deci fiecare dintre îngerii şi dintre oamenii mintali şi raționali este şi se numeşte parte- *moira* a lui Dumnezeu prin însăşi rațiunea după care a fost creat, care este în Dumnezeu şi la Dumnezeu, cum s-a zis. Dar dacă se mişcă potrivit ei, va fi în Dumnezeu, în Care preexistă rațiunea existenței lui, ca obârşie şi cauză." [82] . Foarte importantă este scolia Părintelui Stăniloae:

"…Îngerul sau omul este "parte" din Dumnezeu pentru că-şi are suportul în rațiunea sa preexistentă în Dumnezeu şi pentru că mişcându-se conform firii sale şi voii divine care îl impulsionează prin rațiune, ca suport de origine divină al firii sale, se va imprima de energiile divine, încât nu se mai observă nici o separație între el şi Dumnezeu.

Doctrina aceasta despre rațiunile divine ale lucrurilor- *ton onton* leagă aceste rațiuni de voința divină. Încă Dionisie Areopagitul [83] afirmase că *rațiunile* sunt *voiri divine*. El reafirma prin aceasta ceea ce spusese şi Clement despre creație care nu e rezultatul necesar al puterii divine sau al dinamismului natural al divinului, ci al voinței lui Dumnezeu. În secolele următoare nu se mai vorbeşte alternativ despre paradigme (sau rațiuni) şi voiri, ca la Dionisie, ci printr-o expresie compusă: gândirea Lui volitivă.[84]. Rațiunile nu sunt, ca mai înainte, modele inerte, ci puteri creatoare volitive ale lui Dumnezeu care implică gândirea modelelor lucrurilor. Rațiunile creaturilor, deşi sunt eterne, pentru că nu există în Dumnezeu nimic temporal, ele totuşi nu țin de natura Lui , ci sunt expresia voinței Lui…. Sfântul Maxim leagă de aceste rațiuni ideea de

---

[80] *Ambigua* 7,1080AB; t.r. cit.,p.80-81

[81] Ibid., p.55-56

[82] *Ambigua* 7,1080BC, t.r.cit., p.81

[83] *Div.Nom*.5,8; P.G.3,824C

[84] Pseudo-Cyril, *Despre Sfânta Treime*; P.G.77,1145C; Sf.Ioan Damaschin, *De fide orthodoxa* I,9;P.G.94,837A

scop, de ţintă. El declară că intuind raţiunile divine ale lucrurilor create, noi intuim în acelaşi timp scopul lor, adică dinamismul lor spre un scop. "Toate lucrurile create de Dumnezeu în natură, dacă le contemplăm cu cuvenita cunoştinţă, ne anunţă tainic raţiunile care au venit la existenţă şi în acelaşi timp ne anunţă scopul divin faţă de ele".[85] Dumnezeu vede şi voieşte în raţiunile lucrurilor mişcarea şi scopul acestora care este îndumnezeirea lor. Dar aşa cum Părinţii afirmă paradoxal existenţa eternă a raţiunilor divine şi dependenţa lor de voinţa divină, aşa sfântul Maxim uneşte paradoxal scopul lui Dumnezeu cu privire la ele cu voia creaturilor de a înainta sau nu spre acest scop.

În felul acesta Sfântul Maxim poate scăpa de concluzia apocatastazei generale, de care n-a putut scăpa deplin Sfântul Grigorie de Nyssa [86]. Eternitatea divină a făcut loc în sine contingenţei raţiunilor creaturilor; voinţa divină de care aceste raţiuni depind şi care creează lucrurile conform lor face loc libertăţii creaturilor raţionale. Aceste două paradoxuri au o legătură între ele: amândouă implică libertatea divină sau un Dumnezeu personal. În acelaşi timp ele fac posibilă apariţia în faţa lui Dumnezeu a creaturii libere, personale. Iar cele ce nu se realizează nu alterează însăşi esenţa divină, ci fiinţa lor creată."

Caracterul iconomic al *logoi*-lor şi raportul lor cu "intenţia" dumnezeiască arată, împotriva neoplatonismului şi a "ideilor divine", faptul că nu sunt emanaţii din fiinţa divină, ci lucrarea voinţei dumnezeieşti. Se exclud, totodată, concepţiile greceşti şi păgâne despre un univers închis şi cantitativ mărginit de la început, în care demiurgul sau zeii se mulţumesc să remodeleze diferit acelaşi material, refolosit constant de-a lungul diferitelor etape ale metempsihozei." [87]

Dar care este relaţia dintre raţiunile- logoi dumnezeieşti şi energiile divine necreate? Alain Riou remarca faptul că H.U.von Balthasar şi P.Sherwood au mari dificultăţi în a ieşi din perspectiva "ideilor divine" şi din problematica naturii şi supranaturalului, naturii şi graţiei [88]. Sherwood [89] îl critică pe Lossky pentru interpretarea *logoi*-lor ca energii necreate şi-i reproşează că se referă la texte maximiene în sens dionisian şi palamit. Textul din *Ambigua* 22, unde *logoi* sunt asimilaţi energiilor divine [a se vedea explicaţiile de mai jos ale Părintelui Stăniloae] nu este citat nici de Thunberg, nici de Sherwood, nici de Dalmais, nici de Lossky însuşi, iar Balthasar îl menţionează în legătură cu apofatismul.[90] J.C.Larchet scrie, de asemenea: "Nous voyons la [91], que Maxime assimile tres clairement les *logoi* aux *energies* divines, affirme que Dieu est pleinement present dans ces energies et par elles Se communique tout entier aux etres qu'Il crée et Se fait connaître veritablement, tout en soulignant que Dieu reste dans Son essence (notion ici implicite) radicalement transcendant aux etres crees, et ne Se departit pas de Sa simplicite, cette antinomie etant incomprehensible a l'intelligence humaine."[92]

Redăm în continuare textul în discuţie- *Ambigua 22*,1257AB, în traducerea Părintelui Stăniloae, *intercalând* explicaţiile sale:

"*Deci precum simţurile, sesizând în chip natural cele sensibile, dovedesc cu necesitate, prin sesizare, mulţimea şi deosebirea percepţiilor obiectelor ce cad sub ele, aşa şi mintea,*

[85] *Răspunsuri către Talasie* 13;P.G. 90,293-296

[86] Sherwood, op.cit., p.176-177

[87] Ibid., p.59-60

[88] Sherwood, *The EarlierAmbigua*….pp.170-171,173; Balthasar, *Liturgie cosmique…,* p.100, 104

[89] *The EarlierAmbigua*…, p.178

[90] Ibid., p.60

[91] *Ambigua* 22,1247A, 1257AB;35,1289A

[92] J.C.Larchet, op.cit.p.23

sesizând în chip natural toate raţiunile din lucruri, în a căror mulţime nesfârşită priveşte, dovedeşte mulţimea şi infinitatea lucrărilor (energiilor) lui Dumnezeu, sau ca să spun adevărul, deosebirile lucrărilor dumnezeieşti pe care le sesizează. / Aici Sfântul Maxim introduce noţiunea energiilor sau a lucrărilor dumnezeieşti, după ce până aici a lucrat cu noţiunea raţiunilor. Dar între energie şi raţiune nu e o deosebire, precum arată în propoziţiile următoare. *Energiile nu sunt decât raţiunile în acţiunea creatoare şi susţinătoare a făpturilor*. [Avem aici răspunsul la întrebarea de mai sus.] Aşa se creează persoanele şi lucrurile prin raţiunile divine, fără ca raţiunile divine însele să constituie un component al lor. În acest sens vorbeşte Sfântul Maxim de multiplicarea Raţiunii celei una, în multe raţiuni. Căci în fiecare raţiune a unui lucru sau a unei persoane e prezentă întreaga Raţiune divină, fără ca ea să facă parte constitutivă din persoana sau lucrul respectiv. În general nu există nici un sens lipsit de energie şi nici viceversa. De aceea sfântul Maxim atribuie alternativ minţii sesizarea energiilor dumnezeieşti sau a raţiunilor dumnezeieşti ale lucrurilor; mai bine-zis, raţiunile le sesizăm cu mintea, iar caracterul lor energetic, cu toată fiinţa noastră. Mintea e organul de cunoaştere al celor inteligibile. Dar orice cunoaştere produce un efect asupra fiinţei cunoscătorului. Se poate spune că energiile dumnezeieşti, fiind creatoare şi susţinătoare ale persoanelor şi lucrurilor, sunt chipurile în care se fac eficiente şi sesizabile raţiunile lor. Ele sunt raţiunile devenite perceptibile minţii în planul concret al lucrurilor, deşi e necesară în acelaşi timp o anumită depăşire a lucrurilor pentru a fi sesizate. Energiile fac cunoscute prin deosebirea lor deosebirile raţiunilor, precum percepţiile lucrurilor adunate în simţuri fac prin ele cunoscute nu numai deosebirile lucrurilor, ci şi pe ale energiilor dumnezeieşti pe care ele le trăiesc. / *Dar îi va fi , pe drept cuvânt, slabă puterea şi nesigură metoda cunoaşterii clare a adevărului cu adevărat existent, de nu va putea înţelege cum în fiecare raţiune a celor ce există deosebit şi în toate raţiunile după care există toate, Se află Dumnezeu, Cel ce nu e, cu adevărat, nimic din cele ce există şi e în sens propriu toate şi peste toate./* Nu se cunoaşte adevărul deplin dacă nu se recunoaşte că la baza raţiunilor şi energiilor creatoare şi susţinătoare ale lucrurilor e un subiect suprem, care e mai presus de lucruri şi nu e una nici cu raţiunile şi energiile de la baza lor, care iradiază din el, dar este întreg în fiecare din acestea. Ele ne dezvăluie pe Dumnezeu în mod catafatic (drept cauză sau Subiect cauzator) şi apofatic, necunoscut în fiinţa Lui. / *Dacă deci fiecare lucrare dumnezeiască, după raţiunea ei adevărată, indică prin ea în fiecare lucru, după raţiunea prin care există în mod propriu acel lucru, pe Dumnezeu în chip neîmpărţit întreg, cine ar putea înţelege şi spune exact cum e Dumnezeu întreg în toate în chip comun şi în fiecare dintre cele ce există în parte, în chip neîmpărţit şi nedivizat, fără să Se multiplice în chip variat cu deosebirile nesfârşite ale lucrurilor în care este ca Cel cu adevărat existent, şi fără să Se contragă cu existenţa particulară a unuia, precum şi fără să contragă într-o întregime unică toate lucrările deosebite, ci e cu totul în toate, cu adevărat, Cel ce niciodată nu iese din simplitatea proprie neîmpărţită? /* Dar deosebirea raţiunilor şi energiilor sau lucrărilor dumnezeieşti nu împarte pe Dumnezeu cel ce Se face cunoscut şi lucrează prin ele ca unul şi acelaşi subiect. El este şi lucrează întreg în fiecare şi în toate; nu Se multiplică cu cele multe, dar nici nu Se contrage pe măsura fiecăruia. Nu Se reduce în Sine la singura lucrare şi raţiune ce o manifestă în unul şi lucrând unitar în tot universul creat; lucrările Lui şi raţiunile Lui nu se confundă într-una singură. El nu e existent ca cele create, ci mai presus de existenţă, fiind existenţa proprie a tuturor. El nu Se împarte cu ele şi de aceea nici ele nu se despart între ele în mod deplin, dar nici nu-şi concentrează energiile într-una singură, ci acestea îşi arată mulţimea lor în varietatea multiplă a celor create."[93]

[93] *Ambigua*, t.r.cit.p.226-227

Pentru precizări suplimentare cu privire la relația dintre *rațiuni* şi *energii*, ca şi pentru sublinierea valorii *epistemologice* a *logoi*-lor şi *energeiai*-lor se va face o comparație între *logoi* creației la Sf.Maxim şi energiile-*energeiai* dumnezeieşti la Sf.Grigorie Palama.[94] Sf.Maxim dezvoltă doctrina despre *logoi* în special în legătură cu învățătura despre *cunoaşterea lui Dumnezeu*, mai concret cu acel aspect al *theognosiei* numit de el *physike theoria*. Este vorba despre contemplația duhovnicească sau mistică a *logoi*- lor creației, care duce la cunoaşterea *Logos*- lui, prin Care toate s-au făcut, şi apoi la cunoaşterea Sfintei Treimi.[95] Dar trebuie să se facă distincție între *physike theoria* şi unirea cu Dumnezeu- *theosis* sau *mystike theologia*.

Ca şi Sf.Maxim Mărturisitorul, Sf.Grigorie Palama afirmă că se poate obține o cunoaştere a lui Dumnezeu prin *logoi* creației.[96] Dar în continuare face o distincție foarte clară între o cunoaştere a lui Dumnezeu dată prin contemplarea creației, şi vederea lui Dumnezeu. Prima duce numai la posibilitatea postulării existenței lui Dumnezeu, în timp ce aceea din urmă ne conferă unirea cu Dumnezeu.. Sf.Maxim, dimpotrivă, nu are o poziție atât de tranşantă, nu separă radical *physike theoria* şi vederea lui Dumnezeu. Pentru el *physike theoria* nu este o simplă cunoaştere rațională a lui Dumnezeu, deoarece duce deja la o formă de comuniune cu Dumnezeu, el folosind adesea expresia *he en pneumati physike theoria*.

De fapt scopul teologiei palamite a fost altul decât al celei maximiene. Sf.Grigorie nu a intenționat să dezvolte o teologie a creației, ci să argumenteze teologic, posibilitatea vederii luminii dumnezeieşti, aceeaşi pe care au văzut-o ucenicii pe Tabor. El distinge ființa divină de energiile - *energeiai* divine. Energiile nu reveleazǎ ființa divină, ci numele şi atributele. Dar energiile nu trebuie privite ca "parte" a lui Dumnezeu, fiindcă prin ele Dumnezeu este prezent personal ca Tată şi Fiu şi Duh Sfânt. De aceea a fi în comuniune cu energiile divine înseamnă a fi unit cu Dumnezeu cel personal, chiar dacă ființa Sa rămâne inaccesibilă, nimeni nu poate să o cunoască, cu atât mai puțin să devină identic cu aceasta sau cu Una din Persoanele Presfintei Treimi.[97]

Ca şi Sf. Maxim, Sf. Grigorie vorbeşte despre energiile divine ca idei- *paradigmata* ale creație .[98] Amândoi spun că atât *logoi* cât şi energiile ni se descoperă în creație. Totuşi, pentru a concluziona, vom spune că teologia palamită este de fapt o doctrina despre Dumnezeu, în timp ce învățătura despre *logoi* are ca obiect lumea care este ancorată, îşi are originea în actul creator al lui Dumnezeu. Altfel spus teologia maximiană a *logoi*-lor are ca obiect *cosmologia*, în timp ce teologia palamită a *energeiai*- lor vizează *theologia* în sensul propriu al cuvântului.[99]

În acest context, trebuie să ne referim la faptul că, pentru Părintele Stăniloae, *distincția între ființă şi energii este punctul de plecare al gnoseologiei teologice.* Această distincție ne oferă posibilitatea să înțelegem transcendența lui Dumnezeu, dar şi imanența Sa, energiile fiind

---

94 Joost van Rossum: *The logoi of Creation and the Divine energies in Maximus the Confessor and Gregory Palamas* , Studia Patristica, vol XXVII, ed.by Elisabeth A.Livingstone, Peeters Press, Leuven, 1993, p.213-217- se vor reda în continuare câteva pasaje concludente din acest studiu

95 *Ambigua*, 10,1128C : " *tes ktiseos... ten tou genesiourgou logou dynamin menyouses"* ; *Quest. Ad Thal*., 296B: " *ek tes kata ten ktisin sophes theorias, ton peri tes agias Triados, Patros lego kai Yiou kai agiou Pnevmatos, logos lamvanontes* ".Cf. Walter *Volker, Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, p.29-31, 301-314

96 *Triada* II, 3,16

97 J.van Rossum, op.cit., p.215

98 *Triada* III, 2,25: " *Theos ... os ousiopoion echon dynamin te kai energian paradeigmatiken kai teliken ton panton*." Aşa cum s-a arătat conceptul despre energii şi *logoi* ca *paradigmata* porneşte de la Sf.Dionisie, *Despre numele divine*, V,8 PG3,824C

99 Ibid., p.16

distincte,dar inseparabile de ființa lui Dumnezeu, şi prin urmare sunt dumnezeieşti şi îndumnezeitoare. Părintele accentuează "personalismul dinamic al energiilor necreate"[100], întrucât întreaga sa teologie se fundamentează pe concepția patristică despre Dumnezeu cel viu, Cel comunicabil "Dumnezeul Cel viu al Scripturii, al rugăciunii şi al Liturghiei"[101]. Temeiul trinitar al energiilor necreate şi, implicit, comuniunea prin acestea cu Sfânta Treime - în Sfânta Treime existând o unitate de ființă, voință şi lucrare - îl afirmă părintele Stăniloae când scrie : " Dumnezeu ni Se comunică prin lucrările Sale necreate. (...) Acelaşi Dumnezeu *întreg* ni Se face cunoscut şi adeseori experiat prin fiecare lucrare şi acelaşi Dumnezeu *întreg* ni Se face prin ele cunoscut ca purtător al unui număr de atribute generale."[102]

În concluzie, potrivit profesorului Nicolae Chițescu, paradigmele sunt modelele dumnezeieşti veşnice iar *logoi* sau rațiunile seminale, *rationes seminales* sunt legile fireşti, sau cauzele producătoare şi raționale în univers; deosebirea esențială între paradigme şi *logoi* fiind aceea că ei aparțin planului temporal şi lumii empirice, pe când paradigmele " preexistă sintetic în Dumnezeu, ca elemente primordiale ale oricărei realități "[103]; iar energiile dumnezeieşti necreate nu sunt decât rațiunile în acțiunea creatoare şi susținătoare a făpturilor.

B. Revelația lui Dumnezeu în istoria mântuirii - iconomia iubirii

"O Iubire care ne îndumnezeieşti, Tu eşti Dumnezeu" - *Sfântul Simeon Noul Teolog* [104]

"Dumnezeu rămâne în veci un *mister* pentru om, dar un mister din care iradiază tot mai multă lumină, tot mai multă *iubire* şi viață trăită de către om, tot mai mult sens".[105]

Raționalitatea lumii - scrie părintele Stăniloae - nu este o realitate închisă în sine, ci dimpotrivă ne duce la taină, la taina creatului care nu e prin sine, ci presupune o existență prin

---

[100] E.Bartoş, op.cit., p.64.

[101] Pr.Prof.D.Srtăniloae, *Dumnezeu este Iubire, Ortodoxia*, nr.3, 1971, p.366

[102] *Dogmatica I*, p.149,150; v. şi studiul al lui M.Edmund **Hussey:** *"The Persons -Eenergy Structure in the Theology of St.Gregory Palamas"* St Vladimir's Theological Quarterly (SVTQ) 18 (1974), p.22-43 şi critica acestui studiu făcută de Reinhard **Flogaus** în : *"Palamas and Barlaam Revised: A Reassessement of East and West in the Hesychast Controversy of 14th century"* SVTQ 42 (1998), p.1-32 : "Such an assumption [a "proper accomplishement" of each hypostasis and therefore a "personalised energy"] , first made by E.**Hussey**, is ultimately based on a false translation of *Cap*.112. Whereas in this passage Palamas had in fact written that, not as different creatures of the same kind accomplish similar things, a proper accomplishement of each hypostasis is also seen in the Father, the Son, and the Holy Spirit , *but* that instead the whole creation is the *one* work of the three, E. Hussey, misinterpreting the preceding negation, translated: "We see the proper accomplishement- *apotelesma* of the three persons, of the Father, the Son and the Holy Spirit; but all creation is the one work of the three"[E.Hussey, op.cit.p.31]. He was thus drawn to the conclusion that according to Palamas "the one divine energy belongs to all three persons, but belongs to each in an individual and personal way," and that " the three divine persons possess an identical and common energy", although "each person can be said to possess the energy in a truly distinctive, but not divided, manner", from which Hussey inferred: "We are presented with the kind of antinomy which is common in patristic literature"[Ibid.p.32 and 41]. Unfortunately without any further examination, this faulty translation has been taken over by various other scholars as evidence for Palamas' personalistic concept of the divine energy."(R.**Flogous**, op.cit.,p.30-31)

[103] Op.cit.,p.45

[104] *Imn* 6, t.r. Pr.Prof.Dumitru Stăniloae, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei Craiova, 1990, p.349

[105] Pr.Prof.D.Stăniloae, *Chipul*…, op. cit., p.179

sine din eternitate, deci la *taina* [*misterul*] *lui Dumnezeu*-[Iubire], ca explicare rațională a tainei creațiunii. Şi rațiunea noastră implică ca explicare a lor (care e taina lor) pe Dumnezeu, ca supremă Rațiune a lor.

După Sf.Maxim Mărturisitorul, rațiunile lumii [106] ne descoperă taina lui Dumnezeu. Între taina lui Dumnezeu şi între rațiunile lumii nu este o contradicție. Rațiunea noastră este făcută pentru a cunoaşte şi acele rațiuni, care îşi au temeiul în rațiunile lui Dumnezeu Cuvântul.

Condiționarea reciprocă dintre *taina [misterul] lui Dumnezeu şi raționalitatea lumii*, în ambele văzând atât un conținut de taină, cât şi unul rațional, nu înseamnă că în Rațiunea dumnezeiască, în parte apofatică, e un apofatic sau o taină care nu depăşeşte prea mult raționalul sau taina creției.[107] "De fapt Rațiunea divină, "mai presus de rațiune", cum îi spune Sf.Maxim Mărturisitorul, are un conținut apofatic infinit mai adânc decât conținutul ei rațional transparent în creație; apofaticul depăşeşte în Dumnezeu raționalul, în măsura în care ființa Lui depăşeşte raționalul creției. Nici una din ele nu e uşor de înțeles. Sf.Grigorie de Nazianz spune:

"Şi am străbătut nourul ajungând înlăuntru, departe de materie şi de cele materiale, întorcându-mă şi adâncindu-mă în mine, pe cât mi-a fost cu putință. Dar când L-am primit acolo, de abia am văzut spatele lui Dumnezeu (*Ieş*.33,22). Şi aplecându-mă puțin, nu vedeam firea primă şi neamestecată, aşa cum e cunoscută de ea însăşi şi câtă rămâne sub întâia catapeteasmă şi se ascunde sub Heruvimi, şi câtă ajunge până la noi." " Spatele lui Dumnezeu" văzut de el, îl numeşte Sf.Grigorie de Nazianz, "mărirea firii dumnezeieşti din creatură şi cele puse în fața noastră" [108]. …"Dar nu avem nici înțelegerea exactă a creației. Căci şi acesteia nu-i cunoşti decât umbrele…. Dar mult înainte de aceasta este firea neînțeleasă şi necuprinsă, care este mai presus de acestea şi din care sunt toate, Şi spun că nu cunosc nu că este, ci ceea ce este. Căci nu e goală propoveduirea noastră, nici deşartă credința noastră (*ICor*.15,14)….Căci se deosebeşte mult convingerea că este, de cunoştința ce este." [109](*Cuv*.cit.,cap.4,5). Nu înțelegem perfect nici raționalul creației, în care se reflectă "spatele lui Dumnezeu", şi în el un fel de apofatic. Cu atât mai neînțeleasă este firea lui Dumnezeu, al cărei "spate" se reflectă în creație."[110]

"Sf.Maxim Mărturisitorul prezintă pe Fiul lui Dumnezeu neîntrupat ca Rațiune după ale cărei rațiuni au fost create toate, iar întrupat, ca Cel care restabileşte armonia tuturor cu Dumnezeu şi între ele. Aceasta pentru că Rațiunea adevărată este una cu Iubirea ."[111]

***a.Dumnezeu se revelează din iubire ca iubire** :*

"*Că într-atât a iubit Dumnezeu lumea încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat, pentru ca tot cel ce crede într-Însul să nu piară, ci să aibă viață veşnică. " (*In.3,16); *"Întru acesata este iubirea : nu pentru că noi L-am iubit pe Dumnezeu, ci pentru că El ne-a iubit pe noi şi L-a*

---

106 "Noțiunea de"*logoi*" devine la Sf.Maxim o adevărată doctrină." *Logoi"*sunt o noțiune spirituală însemnând structura noumenală şi semnificația divină a Cosmosului. Există rațiuni pe care realitățile le au în Dumnezeu înainte de facerea lor, iar Dumnezeu e reprezentat nevăzut în cele văzute prin rațiuni. Ele constituie modul de a sta al lui Dumnezeu în lume şi lumea de a sta prin Dumnezeu. Prin ele toate au convergență spre Dumnezeu. De aceea, teologia Sf.Maxim e o laudă a perspectivei creațiunii în lumina sensurilor divine din ea, în lumina acestor semnificații originare dumnezeieşti, prin care toate se restructurează pentru lumea de sus --- Magitrand Ion I.Bria, *Cunoaşterea lui Dumnezeu după Sfântul Maxim Mărturisitorul,* S.T., 5-6, 1957, p.316

107 Pr.Prof.D.Stăniloae, op.cit.,p.17

108 *Întâiul Cuvânt teologic*,cap.3

109 Ibid.,cap.4,5

110 Pr.Prof.D.Stăniloae, op.cit., p.17,18

111 Ibid.p.16-17

trimis pe Fiul Său jertfă de ispăşire pentru păcatele noastre", "Noi Îl iubim pe Dumnezeu pentru că El ne-a iubit întâi." (I In.4,10,19); "Pe Dumnezeu nimeni niciodată nu L-a văzut; Fiul Cel Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui, El L-a făcut cunoscut." (In.1,18), deoarece *"Cel ce M-a văzut pe Mine L-a văzut pe Tatăl (In.14,9), "Eu sunt întru Tatăl şi Tatăl întru Mine" (In.14,10), "Eu şi Tatăl una suntem" (In.10,30)*.

Fiul întrupat este Teologul prin excelență, în sensul deplinei descoperiri a lui Dumnezeu, Unul în Treime, chiar dacă numim teologi şi pe cei care au trăit "viața în Hristos". "Cel ce a adus lumina dumnezeiască în modul cel mai accentuat oamenilor şi a răspândit-o în toată lumea creată este Cuvântul lui Dumnezeu, făcut om. Căci prin El s-a creat lumea conform rațiunilor Lui şi El o susține şi vrea să o conducă spre îndumnezeirea veşnică, conform sensului ce i l-a dat. De aceea El a luat trup şi prin acest trup a arătat lumina ipostasului Său divin, pe care Îl are în unire cu celelalte Persoane divine. Prin El, s-a creat trupul omenesc capabil să fie mediu al raționalității active a sufletului, dar şi al luminii transcendente a Lui sau a Sfintei Treimi, când El va asuma acest trup. El a creat un trup capabil să fie asumat de ipostasul Lui dumnezeiesc şi să fie mediu prin care lumina lui dumnezeiască să se arate şi în mod văzut şi să se răspândească şi peste lume, aşa cum bunătatea oamenilor duhovniceşti se arată pe fața lor şi se răspândeşte în jurul lor. Lumina aceasta va copleşi trupul Lui mai ales după învierea Lui şi pe toți şi toate după învierea de obşte. Acesta e tema centrală a "Imnelor iubirii dumnezeieşti" ale Sfântului Simeon Noul Teolog. …Vederea luminii dumnezeieşti, deci a lui Hristos care e o relație plină de iubire între Hristos şi om, nu e un act de cunoaştere a tainei lui Dumnezeu, după depăşirea prin negație, a cunoştințelor câştigate din lume, deci nu e o ridicare prin teologia negativă în întunericul care acoperă dumnezeirea. Aceasta deosebeşte spiritualitatea răsăriteană de cea occidentală. Vederea aceasta e a iubirii, a bunătății ce iradiază din fața lui Hristos …Întunericul pentru Sfântul Simeon Noul Teolog nu are sensul unui acoperământ al lui Dumnezeu, ci e una cu patimile care îl închid pe om în el însuşi şi în lipsa de sens a existenței."[112] Imnele Sfântului Simeon sunt un adevărat document al misticii ortodoxe, "care e simțirea iubirii nesfârşite a lui Hristos ca Fiu al Tatălui şi Frate al nostru, simțire ce o susține în noi prin Duhul Său cel Sfânt. E mistica relației fericite cu Dumnezeu cel personal, care îşi revarsă dragostea către noi ca lumină."[113]

"Cel ce şi-a unit ceea ce e al lui cu Duhul dumnezeiesc,
s-a făcut în chipul dumnezeiesc, luând pe Hristos în piept.
S-a făcut creştin din Hristos,
având înăuntru ca pe Cel ce a luat chip[*formă*] în sine(Gal.4,19)
pe Hristos cel necuprins şi singur
cu adevărat neapropiat tuturor făpturilor….
Aceasta e iconomia Ta, aceasta venirea,
aceasta, mila şi iubirea Ta de oameni…
Căci e un lucru înfricoşător, Stăpâne,
înfricoşător şi mai presus de cuvânt,
că mi se arată lumina, pe care nu o are lumea,
şi că mă iubeşte Cel ce nu e înăuntru lumii acesteia
şi că iubesc pe Cel ce nu e nicăieri în cele văzute….
Ştiu că Cel ce e despărțit de toată zidirea
mă ia înăuntrul Lui şi mă ascunde în brațele Lui,

[112] Idem, *Studii de teologie*…, p.315
[113] Idem, *Sfânta Treime sau La Început a fost Iubirea*, p.223

şi mă aflu atunci în afara întregii lumi
şi eu, cel muritor şi mic în lume,
privesc în mine întreg pe Făcătorul lumii."[114]

Iubirea dumnezeiască îl înalță pe om mai presus de lume, fiind lumină dumnezeiască, necreată; Sf.Simeon anticipează învățătura despre energiile dumnezeieşti necreate, prezentată ulterior sistematic de Sf.Grigorie Palama:

"Iubirea e Duhul dumnezeiesc,
lumina atotfăcătoare şi luminătoare, Ea nu e din lume,
nici creatură.Căci e necreată
şi în afara tuturor celor create.
E necreatul din mijlocul celor create."[115]

b. Dumnezeu Se manifestă ca iubire pentru că este iubire:

"*Dumnezeu este iubire, şi cel ce rămâne în iubire rămâne în Dumnzeu şi Dumnezeu rămâne în el." (I In.*4,16*), "Cel ce nu iubeşte, nu L-a cunoscut pe Dumnezeu, fiindcă Dumnezeu este iubire." (I In.*4,8*),* iubire ce se descoperă ca lumină, pentru că "*Dumnezeu este lumină şi întru El nu-I nici un întuneric." (I In.1,5).* Părintele Stăniloae numeşte Sfânta Treime : "structura supremei iubiri", "taina perfectei unități a Persoanelor distincte"[116], "un dumnezeu monopersonal nu ar avea în sine iubirea sau comuniunea eternă, în care să voiască să ne introducă şi pe noi."[117] Iubirea Sfintei Treimi "ad intra" este reliefată prin sintagma "intersubiectivitatea divină"- ca lipsă a oricărei pasivități în Dumnezeu- prin care se desemnează "caracterul spiritual al transparenței sau al întrepătrunderii Persoanelor divine, care e şi o con-penetrare a conştiințelor lor", fapt posibil deoarece "Dumnezeu este subiect pur, sau Treime de subiecte pure". Tatăl L-a născut din eternitate pe Fiul, Fiul nedevenind prin aceasta în vreun fel obiect al Tatălui. De aceea se foloseşte şi expresia: "Fiul Se naşte din Tatăl, nu numai: "Tatăl Îl naşte pe Fiul." Naşterea Fiului din Tatăl este trăită ca act etern de amândoi ca subiecte, într-o intersubiectivitate care nu-l confundă, căci Fiecare îl trăieşte din poziția Sa proprie. De asemenea, termenul purcedere nu indică o pasivitate a Duhului Sfânt, care L-ar face în oarecare privință obiect al Tatălui. Duhul "*de la Tatăl purcede" (In.15,26)* ne spune Mântuitorul. "Intersubiectivitatea şi afirmarea reciprocă face ca Tatăl trăindu-Se ca Tată, trăieşte ca Tatăl toată subiectivitatea filială a Fiului; subiectivitatea Fiului Îi este interioară, dar ca unui Tată. Îi este nesfârşit mai interioară de cum îi este interioară unui tată pământesc subiectivitatea filială a fiului său, sau de cum îi este interioară unei mame subiectivitatea filială a fiului ei, făcând-o să se poată substitui fiului ei şi să trăiască cu mai multă intensitate decât el bucuriile şi durerile lui …. Totul e comun şi perihoretic în Treime, fără ca în această mişcare comună a subiectivității Unuia în Altul să se confunde modurile distincte ale trăirii împreună a acestei subiectivități."[118] Bunătatea şi iubirea lui Dumnezeu nu sunt atribute divine alături de altele, ci sunt însuşi modul

---

[114] Imn 13, trad.cit., p.370-373
[115] Ibid. p.396
[116] *Dogmatica, I,* p.282,288
[117] Ibid.287
[118] Pr.Prof.Dumitru Stăniloae*, Dogmatica,I*, p.300-303

de a fi al lui Dumnezeu.[119] Prin urmare nu există o contradicție între iubirea lui Dumnezeu şi veşnicia chinurilor iadului. Dumnezeu îi iubeşte pe toți, şi pe cei din rai şi pe cei din iad cu aceeaşi iubire, diferența este determinată de modul cum este receptată aceeaşi iubire dumnezeiască :

" Eu zic că cei chinuți în gheenă- spune Sfântul Isaac Sirul- vor fi biciuiți de biciul iubirii. Şi ce chin mai amarnic şi mai cumplit este decât chinul dragostei! Adică cei ce simt că au greşit față de dragoste suferă acolo un chin mai mare decât orice chin, fie el cât de înfricoşător. Căci tristețea întipărită în inimă de păcatul față de dragoste e mai ascuțită decât orice chin. E nebunie să socotească cineva că păcătoşii se lipsesc în gheenă de dragostea lui Dumnezeu.... Dar dragostea lucrează prin puterea ei în două feluri: pe păcătoşi îi chinuieşte, iar pe cei ce au păzit cele cuvenite îi veseleşte. Şi aceasta este, după judecata mea părerea de rău sau chinul din gheenă".[120]

Dumnezeu este iubire şi doreşte să extindă iubirea la toată făptura, aşa cum soarele luminează toate prin însăşi existența sa. Omul poate ajunge să simtă iubirea dumnezeiască. Prin Botez are privilegiul să intre cu Dumnezeu Tatăl într-o relație asemănătoare celei existente din veci între Tatăl şi Fiul, să primească darul înfierii *hyiothesia*. Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om, adică frate cu noi, cei ce devin frați -*adelphoi* ai lui Hristos, prin Botez, devin implicit fii adoptivi ai Tatălui ceresc. Ceea ce a spus Tatăl despre Fiul întrupat: "*Acesta este Fiul Meu Cel iubit întru care am binevoit"* (*Mt.*3,17) se rosteşte în timpul Botezului la adresa oricui om care se botează, de aceea Sf.Ap.Pavel rezuma sensul Botezului în cuvintele: "*Duhul înfierii prin care strigăm: Avva! Părinte! "* (*Rom.*8,15).[121] Apoi prin darul creşterii duhovniceşti - Taina Sfântului Mir, şi a unirii mistic-sacramentale cu Hristos - Sfânta Taină a Euharistiei, omul dobândeşte darul nesfârşitului progres în cunoaşterea lui Dumnezeu, printr-o unire tot mai accentuată, dar niciodată deplină, Dumnezeu rămânând veşnic incognoscibil în ființa Sa, nepătruns în taina [*misterul*] Său, Cel pe care Îl găsim, dar Îl şi căutăm pururea.

---

[119] v. şi cap.: "*Râul de foc"* din cartea lui Alexandros Kalomiros : *Sfinții Prinți despre originile şi destinul omului şi cosmosului*, t.r.Pr.Prof.Dr.Ioan Ică, Ed.Deisis, Sibiu,1998, p.61-114

[120] *Cuvântul* 84; FR10, p.423

[121] I.Zizioulas, op.cit.p.53

„Dumnezeu ne-a făcut pentru a-L cunoaşte" [122] - scurtă introducere la *theognosia* în gândirea Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae

Părintele profesor Dumitru Stăniloae, considerat a fi „*cel mai mare teolog actual*"[123] sau ca cel mai creativ şi influent *„teolog pan-ortodox*" [124], este elogiat şi ca „*un mare filosof"[125]* sau „*un filosof pan-ortodox*"[126], fiind creatorul unei opere originale, fundamentate pe tradiţia apostolică şi caracterizată a fi o „*sinteză neo-patristică*"[127]. Teologul român a ajuns să *re-gândească* gândurile Părinţilor din opera cărora a tradus, fapt uşor de constatat, dacă se analizează notele sale explicative, în mod deosebit cele la opera Sfântul Maxim Mărturisitorul. Nu repetă, ci *re-gândeşte*, folosind un limbaj care ne face transparentă vasta sa cultură, iar Sfinţii Părinţi devin astfel contemporanii noştri.

Teologia Dogmatică Ortodoxă este rezultatul acestui efort de *re-gândire*, nu unul autonom, ci potenţat prin har: "În notele noastre n-am putut reda decât o prea săracă părticică din bogăţia indefinită a conţinutului lui, atâta câtă ni s-a revelat în timpul în care le-am scris ". Aşa îşi încheia introducerea la **Ambigua**[128] Sfântului Maxim Mărturisitorul. Trebuie spus răspicat că nu este vorba aici de vreo infatuare a teologului conştient de harisma sa, ci dimpotrivă, o dovadă a smereniei care l-a caracterizat. Este ca şi cum ar spune că n-ar fi putut scrie nimic fără ajutorul lui Dumnezeu, Cel care a căutat spre nevrednicia sa. Că este aşa, am putea argumenta, evocând tragedia de a fi trăit timp de cinci ani un regim de exterminare, perioadă în care a primit darul rugăciunii neîncetate, despre care nu scrie nimic, ci, doar în mod strict confidenţial, îi spunea, "surâzând" lui Olivier Clement, caracterizând anii respectivi: "O experienţă ca atâtea altele, puţin mai dificilă pentru familia mea ". Şi apoi adăuga că aceasta a fost singura perioadă din viaţa sa în care a putut practica, "ţine", într-un mod aproape permanent, invocarea Numelui lui Iisus.[129]

Părintele Stăniloae accentuează adesea importanţa accederii omului la cunoaşterea lui Dumnezeu, deoarece El ***ne-a făcut pentru a-L cunoaşte***: "Dumnezeu este Raţiune şi Cuvânt ce

---

[122]Preot Prof. Acad.Dr. Dumitru Stăniloae, .**Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă**, Ed.Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p.163

[123] Maciej Bielawski, **Părintele Dumitru Stăniloae, o viziune filocalică despre lume**, Deisis, Sibiu, 1998, p. 13

[124] Jürgen Moltmann, *Introducere* la Dumitru Stăniloae, **Orthodoxe Dogmatik**, traducere în limba germană de Hermann Pitters, Zürich-Einsiedeln-Köln, Gütersloher, 1985, p. 10, la Kallistos Ware, în prefaţa la Dumitru Stăniloae, **The Experience of God** (**Teologia Dogmatică Ortodoxă**, vol. I, tradusă de Ioan Ioniţă şi Robert Baringer), Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts,1994, p.XX

[125] Gheorghe Drăgulin, **Un mare filosof creştin Dumitru Stăniloae**, în *Curierul românesc*, nr. 20-21/1990, p. 7 sau **Recunoaşterea supremă în ţară a valorii unui mare filosof şi teolog creştin**, în *Biserica Ortodoxă Română*, nr.56/1990, p. 38-30

[126] Victor Botez, **Un filosof pan-ortodox**, în *Revista de filozofie*, nr. 6/1992, p. 543-549

[127] Expresie a Părintelui Georges Florovsky citată de Kallistos Ware, *op. cit*., (nota 2), p. IX

[128] **PSB** 80, EIBMBOR, Bucureşti, 1983, p.42

[129] Prefaţă la : Părintele Dumitru Stăniloae, **Rugăciunea lui Iisus şi experienţa Duhului Sfânt** , cuvânt înainte de Arhimandrit Gheorghios Grigoriatul, Ed.Deisis, Sibiu, 1995, p.15

ni Se face cunoscut şi ne-a făcut pentru a-L cunoaşte, dar e, în acelaşi timp, mai presus de cunoaştere, şi ne-a făcut şi pe noi cu ambele aceste însuşiri”.[130]

În nici o cunoaştere autentică nu începem cu epistemologia şi apoi, pe baza teoriei argumentată independent, continuăm să dezvoltăm cunoaşterea efectivă. Cu atât mai puţin putem pune întrebarea abstractă: “Cum Îl putem cunoaşte pe Dumnezeu?” şi apoi, în lumina răspunsurilor la care ajungem, să continuăm să examinăm şi să explicăm ceea ce cunoaştem. Numai pe baza unei cunoaşteri a lui Dumnezeu deja existente, putem să dezvoltăm o epistemologie, deoarece forma nu poate fi despărţită de conţinut sau metoda de subiectul acelei cunoaşteri. Dumnezeu este Cel care face posibilă cunoaşterea Sa de către noi, dăruindu-ni-Se ca “obiect” de cunoscut şi aducându-ne într-o relaţie cu El în care suntem făcuţi capabili să-L cunoaştem, dar înlăuntrul acestei relaţii Dumnezeu este Cel care ne oferă modul de a-L cunoaşte. Astfel, chiar dacă cunoaşterea lui Dumnezeu se fundamentează pe propria Sa fiinţă şi lucrare, ia formă în fiinţa şi lucrarea noastră ca o cunoaştere umană a lui Dumnezeu.[131]

Dificultatea exprimării modului în care poate fi cunoscut Dumnezeu este pregnant reliefată de Părintele Stăniloae: “Orice înţeles referitor la Dumnezeu trebuie să aibă o fragilitate, o transparenţă, o lipsă de fixitate, trebuie să ne îndemne la revocarea lui şi la stimularea spre un altul, dar pe linia lui. Dacă înţelesul rămâne fix în mintea noastră, mărginim pe Dumnezeu în frontierele lui, sau chiar uităm de Dumnezeu, toată atenţia noastră concentrându-se asupra înţelesului respectiv sau asupra cuvântului care-L exprimă. În acest caz <<înţelesul>> devine un <<idol>>, adică un fals dumnezeu. Înţelesul sau cuvântul trebuie să facă mereu transparent pe Dumnezeu, ca neîncăput în el, ca depăşind orice înţeles, ca punându-Se în evidenţă când cu un aspect, când cu altul al infinitei Lui bogăţii.” [132]

Probabil din această cauză, în primele secole ale Bisericii nu a existat o *teologie* ca disciplină metodică sau ca *scientia* şi, prin urmare, teologii acestei perioade nu au urmat o metodă dată pentru a ajunge la cunoaşterea lui Dumnezeu.[133] Chiar dacă iniţial s-a folosit termenul grecesc *gnosis* [134], din cauza posibilelor asocieri cu gnosticismul, scriitorii creştini din timpul lui Origen au adoptat termenul *theologia*, nu în sensul modern, academic, ci având o conotaţie mistică, desemnând meditaţia şi contemplaţia în cadrul unei comunităţi ecclesiale. La Sfinţii Părinţi - scrie Paul Evdokimov - termenul “teologie” înseamnă contemplaţia Tainei Sfintei

---

[130] **Studii de Teologie Dogmatică…,** op.cit., p.163

[131] Thomas F. Torrance, **God and Rationality**, Oxford University Press, 1971, p. 165

[132] Pr.Prof.D.Stăniloae, Dogmatica, I, p.126

[133] Emil Bartoş, **The Concept of Deification in Eastern Orthodox Theology with detalied Reference to Dumitru Stăniloae**, mss.,teză de doctorat, University of Lampester, Wales, (Marea Britanie) 1996, p.25 (t.r. **Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae,** Ed. Institutului Biblic “Emanuel”, Oradea, 1999, p.45)

[134] L. Bouyer îşi manifestă îngrijorarea relativ la faptul că în ultima perioadă a devenit o modă la teologii protestanţi, dar nu numai, să considere tot ceea ce ţine de contemplaţie în tradiţia creştină, ca fiind de origine grecească. Cauza ar fi studierea unor termeni filosofici scoşi din contextul în care au fost folosiţi de Părinţi. De exemplu este absolut fals să se afirme că termenul grecesc *gnosis* , însemnând cunoaştere, ar fi fost împrumutat de Părinţi (Clement al Alexandriei şi Origen) din vocabularul ereticilor pe care cercetătorii din secolul al XIX-lea i-au numit “gnostici”, ca şi cum apelativul s-ar referi doar la ei. De fapt, Părinţii i-au numit pe aceşti eretici “pseudo-gnostici” rezervând Bisericii celei una adevărata “gnosis”. Este fals, de asemenea, să se afirme că prima dată cuvântul “gnosis” a fost folosit în filosofie, deoarece aici n-a avut niciodată un sens limitat, ci foarte larg. Cunoaşterea propriu-zis filosofică este numită totdeauna *episteme*, niciodată *gnosis.* În *Septuaginta gnosis* ajunge să însemne cunoaşterea lui Dumnezeu. Odată cu Philon din Alexandria, *gnosis* desemnează cunoaşterea specific religioasă, dar întotdeauna în legătură cu textele biblice pe care le citează în greceşte. Termenul a fost folosit de primii scriitori creştini, ex. Sf.Pavel, deoarece era termen biblic.- **Introduction to Spirituality***,* Desclee, New York, 1961, p. 264, 267, 268

Treimi - *theoria tes agias Triados* - şi este înainte de toate lumina dumnezeiască reflectată în oglinda sufletului curăţit : sufletul "primeşte în el discul soarelui" şi se adânceşte în sentimentul prezenţei, al venirii lui Dumnezeu. Teologia mistică este tocmai această cunoaştere prin *inhabitarea* (locuirea în) Cuvântului . Este vorba deci, de la început, nu de a cunoaşte ceva despre Dumnezeu, ci "de a-L avea pe Dumnezeu în tine". Aici categoria esenţială este *plinul* sau *golul*, să fii golit de orice substanţă duhovnicească, sau să te umpli de prezenţa dumnezeiască, „*Ave gratia plena"* sau , în cazul Sfântului Ştefan, "să fii umplut de Duhul Sfânt". Este o conştientizare progresivă a prezenţei Cuvântului Care iluminează." [135]

În deplin acord cu Sfinţii Părinţi, Părintele Stăniloae a înţeles că întreaga *theognosie* se bazează pe transfigurarea celui ce cunoaşte - rolul principal al teologiei fiind acela de a transmite mărturia experierii[136] lui Dumnezeu. Dacă putem cunoaşte ceva din Dumnezeu -spune Părintele Stăniloae- aceasta se datorează "păgorământului" Său. Aceasta arată atât faptul pozitiv că putem cunoaşte ceva din Dumnezeu, cât şi faptul că Dumnezeu prin fiinţa este mai presus de toată putinţa noastră de cunoaştere şi de orice "condescendenţă", dar El ni Se poate face accesibil printr-un act voluntar de pogorâre la nivelul nostru, deoarece întotdeauna persoana transcende fiinţa. Noi nu suntem cu totul incapabili de divin, dar suntem capabili prin bunăvoinţa creatoare şi revelatoare a lui Dumnezeu, nu printr-o simplă conformitate de natură. Comunicabilitatea între Dumnezeu şi noi are ca premiză caracterul personal al lui Dumnezeu şi faptul că ne-a făcut şi pe noi persoane în stare să primim comunicările voluntare de care ne învredniceşte prin pogorământul Său[137].

Theognosia este posibilă doar prin har, "iar de harul conoştinţei de Dumnezeu [mintea-*nous*] se va învrednici atunci când, străbătând toate cele spuse mai înainte prin aripile iubirii şi ajungând în Dumnezeu, va scruta prin Duhul raţiunea- *logos* privitoare la El, atât cât este minţii omeneşti cu putinţă."[138] Această cunoaştere este primită de minte- *nous* care a devenit receptivă la descoperirea lui Dumnezeu, fapt posibil deoarece : " Mintea-*nous* lui Hristos, pe care o primesc Sfinţii, după cuvântul: *"Iar noi avem mintea-* nous *lui Hristos"* (ICor.2,16), nu vine în noi ca să ne lipsească de puterea noastră mintală, nici ca să întregească mintea noastră, ci ca să lumineze, prin calitatea ei, puterea minţii noastre şi să o ducă la aceeaşi lucrare cu a Lui. Căci mintea lui Hristos, eu zic că o are cel ce cugetă ca El şi prin toate Îl cugetă pe El."[139] Facultatea *noetică* nu se suspendă niciodată, dimpotrivă: "Sălăşluirea lui Hristos în noi- scrie Părintele Stăniloae în nota la ultimul text citat- nu are ca efect o absorbire a spiritului creat în Logosul divin, ci o activare divină şi supranaturală a facultăţii naturale, ce, ca facultate, rămâne naturală. Cum zice Sf. Maxim în altă parte: <<Căci niciodată harul nu distruge puterea naturii. Dimpotrivă: el face natura slăbită prin abuzul nenatural iarăşi capabilă de activitatea ei naturală>>."[140]

Suprema *theognosie* aparţine lui Dumnezeu în perfecţiunea fiinţei Sale eterne- *teologia in se.* "Numai Dumnezeu cunoaşte cele ale Sale, adică natura Lui, şi Se cunoaşte pe Sine aşa cum

---

[135] Paul Evdokimov, **Cunoaşterea lui Dumnezeu în Tradiţia răsăriteană-Învăţătură patristică, liturgică şi iconografică**, trad. rom., Pr.lect.univ.dr.Vasile Răducă, Ed.Christiana, Bucureşti, 1995, p.20-21

[136] Părintele Stăniloae a folosit adesea termenul *experiere* pentru a desemna simţirea şi trăirea prezenţei lui Dumnezeu

[137] **Cunoaşterea lui Dumnezeu la Sfântul Ioan Gură de Aur**, Ortodoxia, 4, 1957, p.4

[138] **Cele două sute de capete despre cunoaşterea lui Dumnezeu ,** PG 90,1094D-1096A; t.r. în **FR**,2, op.cit., p.59-60

[139] Ibid.,p. 200

[140] **Răspunsuri către Thalasie** 59; 90, 608 A, t.r. în **FR** 3

este, iar tuturor creaturilor rămâne necunoscut în Sine, adică ce este şi cum este, căci "*nimeni nu cunoaşte pe Tatăl, decât numai Fiul, nici pe Fiul, decât numai Tatăl"* (Mt. 11,27), căci Tatăl cunoscând Chipul Său, adică pe Fiul, Se cunoaşte pe Sine Însuşi. Acelaşi lucru trebuie spus şi despre Duhul Sfânt, căci "*cele ale lui Dumnezeu nimeni nu le-a cunoscut, decât Duhul lui Dumnezeu"*(I Cor. 2,11). Numai Sfânta Treime Îşi cunoaşte fiinţa proprie." [141] Dar " în cunoaşterea reciprocă a persoanelor treimice ca subiecte nelimitate, e dată pentru Dumnezeu, odată cu eternitatea, baza pentru posibilitatea cunoaşterii altor subiecte, deci şi pentru crearea lor, a unor subiecte limitate în ele înseşi. Dumnezeu coboară în cunoaşterea lor iubitoare la dimensiunea lor limitată, dar în acelaşi timp le ridică prin iubirea Sa la unirea cu Sine, în ambianţa realităţii Sale infinite".[142]

Părintele Stăniloae precizează de la început că Biserica Ortodoxă nu face o separaţie între revelaţia naturală şi cea supranaturală. Ultima nu este, după Sf.Maxim Mărturisitorul, decât încorporarea celei dintâi în persoane şi acţiuni istorice. (**Ambigua**,1180).[143] De fapt, "la început, în starea deplin normală a lumii, revelaţia naturală nu era despărţită de o revelaţie supranaturală".[144] Referatul biblic este foarte sugestiv : *"Dumnezeu umbla prin rai în răcoarea serii"* (Facere 3,8).[145] "Omul a fost a fost pus în dialogul cu Dumnezeu de la creaţia sa. Dar aplecarea spre o viaţă nutrită mai mult din cunoaşterea proprie decât din dialogul cu Dumnezeu, a slăbit acest dialog. Căci dialogul cere şi ascultare, deci smerenie. Când Dumnezeu îl agrăieşte după căderea din relaţia directă cu El, omul se ascunde în tufişul naturii. Dacă mai aude glasul lui Dumnezeu, îl aude ca glas mustrător, fără să-L mai vadă pe Dumnezeu".[146]

Pentru Părintele Stăniloae, *revelaţia naturală are valoare* deoarece conţinutul său este cosmosul şi omul dotat cu raţiune, conştiinţă şi libertate, omul fiind nu doar obiect de cunoscut, ci şi subiect al cunoaşterii ei.[147] "Cosmosul e organizat într-un mod corespunzător capacităţii noastre de cunoaştere. Cosmosul şi natura umană ca intim legată de cosmos sunt imprimate de o raţionalitate, iar omul-creatură a lui Dumnezeu- e dotat în plus cu o raţiune capabilă de cunoaştere conştientă a cosmosului şi a propriei sale naturi."[148] Raţionalitatea cosmosului constituie mărturia creării sale de către o Fiinţă raţională, dar cosmosul cu raţionalitatea sa ar fi fără sens dacă n-ar exista raţiunea umană capăbilă să perceapă raţiunile - *logoi spermatikoi* sădite de Logos în creaţie. "Aceasta înseamnă că nu noi suntem pentru lume, ci lumea pentru noi, deşi

---

141 Petru Florea, **Opera exegetică a Sfântului Maxim Mărturisitorul sau Sfântul Maxim Mărturisitorul ca interpret al Sfinţilor Dionisie Areopagitul şI Grigorie Teologul**, Ed.Academos, Târgu-Mureş, 1998, p.33

142 Pr.Prof.D.Stăniloae, **Dumnezeu este lumină**, Ortodoxia, nr.1, 1974, p.75

143 Op.cit., p.9

144 Ibid.; Mircea Eliade afirmă categoric: "Sacrul este un element în structura conştiinţei şi nu un stadiu în istoria acestei conştiinţe. La nivelurile cele mai arhaice ale culturii, a trăi ca fiinţă umană este în sine un act religios….", **Istoria credinţelor şi ideilor religioase** , Ed.ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1981,vol.I, p.IX

145 Adam Îl vedea pe Creator în opera Sa, Îi vedea slava, el însuşi nefiind gol ci având un veşmânt de lumină , şi Îl auzea vorbindu-i. Dacă înainte de păcat comuniunea cu Dumnezeu nu cunoscuse sincope, după aceea Îl mai aude întrebându-l :*"Unde eşti ?"* (**Facere**,3,9). Ar fi avut posibilitatea *metanoiei*, dar aceasta nu se produce, Adam pierde raiul ca loc şi stare de împreună vieţuire cu Dumnezeu şi va fi din ce în ce mai greu pentru El şi pentru urmaşi să mai discearnă chiar şi urmele paşilor lui Dumnezeu în natură. Nu înseamnă că Dumnezeu ar fi întrerupt comunicarea cu omul, pentru că, pe de o parte raţiunea umană chiar întunecată a mai putut percepe raţionalitatea lumii, iar pe de altă parte Duhul lui Dumnezeu "a grăit" prin pooroci.

146 Pr.Prof.Dr.Dumitru Stăniloae, **Chipul nemuritor al lui Dumnezeu**, Ed.Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987, p.151

147 Idem, **Teologia Dogmatică Ortodoxă** (**TDO**), vol.I, p.10

148 Ibid.

lumea îi este necesară omului. Omul e scopul lumii, nu invers."[149] Chiar dacă unii Părinți au afirmat că omul este un *microcosm,* o lume care rezumă în sine pe cea mare, Sf.Maxim Mărturisitorul a remarcat că este mai corect să se vorbească de om ca *macrocosm,* deoarece este chemat să cuprindă în sine toată lumea. "Dar un termen mai precis pentru exprimarea faptului că omul e chemat să devină o lume mare, este acela de *macroanthropos*, care exprimă faptul că propriu-zis lumea e chemată să se umanizeze întreagă, adică să primească întreagă pecetea umanului, să devină pan-umană, actualizându-se în ea o trebuință implicată în rostul ei; să devină întreagă un cosmos umanizat…."[150] De fapt "tot universul poartă marca unei raționalități personale destinate eternizării persoanelor umane."[151]

Credința naturală, întemeiată pe revelația lui Dumnezeu în natură, pe raționalitatea lumii, a devenit incertă din cauza păcatului. Ca urmare: "Persoana infinită şi eternă intră din proprie inițiativă în comunicare cu omul, dând un fundament şi comuniunii noastre cu semenii"[152] prin Revelația supranaturală, confirmare şi completare a credinței naturale. Părintele Stăniloae vorbeşte atât de o convergență cât şi de deosebiri între cele două revelații. Convergența constă în faptul că, spre deosebire de teologia occidentală care susține că în revelația naturală ar fi activ numai omul, credinciosul se simte prin ambele în legătură nemijlocită cu Dumnezeu. În acelaşi timp, Revelația supranaturală este o precizare a celei naturale, printr-o ieşire mai directă în evidență a lui Dumnezeu, printr-o suită de acte prin care Dumnezeu pregăteşte în mod gradat natura umană. A recurs la aceste acte în timpul patriarhilor, în momentele principale ale formării şi apărării poporului Israel, iar prin actele săvârşite de Iisus Hristos "s-a inaugurat perioada cea cu adevărat nouă şi ultimă, prin care se formează poporul lui Dumnezeu de pretutindeni, care înaintează spre însuşirea de către om a tot ce-i este dat omenescului în Hristos, spre participarea la Dumnezeu prin comuniunea directă şi maximă cu El." [153] Fiul lui Dumnezeu este Teologul prin excelență: *"Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată….."* (In. 1,18*).* El vine" *întru ale Sale"*(1,11) deoarece pe de o parte omul este *eikon eikonos*, chipul Chipului Tatălui, adică chipul Fiului, pe de altă parte Logosul S-a întrupat în lumea plină de rațiunile-*logoi* sădite de El la creație, a păşit în lumea Sa. El nu este doar Cuvântul lui Dumnezeu către noi, ci şi cuvântul omului către om, într-o dimensiune orizontală permnentizată în istorie. Părintele spune că "deosebirea lui Iisus ca om, de ceilalți oameni, stă în faptul că El ca om este nu un centru autonom de acte şi reacții; ci centrul omenesc al acestora este în acelaşi timp şi centrul dumnezeiesc al lor şi al actelor Sale dumnezeieşti. Toată natura omenească a Sa s-a centrat prin aceasta nu în afară de Dumnezeu, ci în Dumnezeu-Cuvântul. Între oameni a păşit un om care nu mai e centrat în el însuşi, ci în Dumnezeu, e identic ca persoană cu Dumnezeu. Relațiile celorlalți oameni cu acest semen al lor nu sunt relații trăite în afara de Dumnezeu, ci relații cu Dumnezeu însuşi. Întrucât acest centru ipostatic are o putere de atracție spre Dumnezeu şi de iradiere a binelui, care depăşeşte toate centrele pur omeneşti, el este centrul nostru. În mijlocul creației s-a plasat pentru eternitate un centru personal omenesc, care e în acelaşi timp dumnezeiesc." [154] Prin urmare, trebuie să afirmăm clar faptul că, datorită *unirii ipostatice,* nu mai putem susține o *theognosie* "din afară", ci "din interior". Părintele Stăniloae vorbeşte despre *"cunoaşterea lui Dumnezeu de către noi în Hristos"* (s.n.), precizând că firea umană este "în Hristos la capătul

[149] Ibid, p.11
[150] Ibid., p.13
[151] Ibid., p.20
[152] Ibid., p.24
[153] Ibid., p.37
[154] Idem, **TDO**, vol.II, p. 41

desăvârşit al cunoaşterii de Dumnezeu şi deci şi al cunoaşterii de sine, sau dincolo de orice posibilitate de dezvoltare, la nivelul maxim la care se poate cunoaşte această fire şi la care poate cunoaşte pe Dumnezeu, şi Dumnezeu o cunoaşte de asemenea la acest capăt final şi maxim al ei. În Hristos a ajuns la împlinire ca în primul exemplar planul de mântuire şi de îndumnezeire a creației. Mai sus nu poate duce acest plan. Dumnezeu nu vine mai aproape de om decât a făcut-o în Hristos. Unirea între Dumnezeu şi om nu poate înainta mai departe. Noi nu putem înainta la o mai mare împlinire decât în Hristos deoarece în El s-a realizat o interiorizare reciprocă totală între Dumnezeu şi umanitate, mai mult decât prin har. E o interiorizare într-un ipostas. În Hristos, Dumnezeu cunoaşte umanul ca pe Sine Însuşi, căci El e şi om, iar umanul cunoaşte pe Dumnezeu ca pe sine însuşi, căci acelaşi e şi Dumnezeu. În Hristos e dată posibilitatea ca noi să înaintăm spre treapta la care Dumnezeu cunoaşte pe om cum Se cunoaşte pe Sine Însuşi şi omul cunoaşte pe Dumnezeu cum se cunoaşte el însuşi. Dar pentru aceasta noi trebuie să înaintăm spre unirea cu Hristos."[155] Aceste cuvinte de o excepțională importanță se găsesc în capitolul despre atributele divine, mai precis, la "*Atotştiința şi înțelepciunea lui Dumnezeu şi participarea creaturilor raționale la ele*" [156], şi nu propriu-zis la capitolul despre *cunoaşterea lui Dumnezeu*, de aceea nu sunt destul de mult subliniate.

Potrivit tradiției patristice, - scrie Părintele Stăniloae - există o cunoaştere a lui Dumnezeu, rațională sau catafatică şi una apofatică sau negrăită. Cea din urmă e superioară celei dintâi, completând-o pe aceea. Prin nici una din ele nu se cunoaşte însă Dumnezeu în ființa Lui.[157] Dacă ar fi să facem o comparație cu artele, cunoaşterea catafatică ar corespunde picturii, iar cea apofatică sculpturii. Despre cea din urmă Sfântul Dionisie Areopagitul scrie: "În acest întuneric supraluminos dorim noi să ajungem şi să vedem şi să cunoaştem prin nevedere şi neştiință ceea ce e mai presus de vedere şi cunoştință, neputând fi văzut, nici cunoscut. Căci aceasta este a vedea şi cunoaşte cu adevărat; şi a lăuda în mod mai presus de ființă pe Cel mai presus de ființă, prin înlăturarea tuturor celor ce sunt. E aşa cum cei ce fac o statuie naturală, înlăturând toate acoperămintele adause vederii curate a celui ascuns, descoperă, prin depărtarea aceasta, ceea ce e ascuns în el însuşi."[158]

Cu toate că Părintele Stăniloae spune că teologia apofatică este superioară celei catafatice (afirmative) , " totuşi nu se poate renunța nici la cunoaşterea rațională. Chiar dacă ceea ce spune ea despre Dumnezeu nu e cu totul adecvat, ea nu spune ceva contrar lui Dumnezeu", mai mult, "chiar *cunoaşterea apofatică, atunci când vrea cât de cât să se tălmăcească pe sine, trebuie să recurgă la termenii cunoaşterii intelectuale [afirmative]*(s.n.), umplându-i însă mereu cu un înțeles mai adânc decât îl pot reda noțiunile intelectuale."[159] Teologul român a criticat poziția teologului grec Ch.Yannaras, care, cu toate că remarca deosebirea dintre teologia negativă occidentală şi cea răsăriteană, şi încadra teologia negativă occidentală împreună cu cea afirmativă în teologia rațională a Occidentului, "nu atribuie nici o valoare teologiei afirmative, în vreme ce noi îi recunoaştem o anumită necesitate în exprimarea experienței apofatice, deşi mereu cu conştiința insuficienței ei."[160]

---

[155] Idem.,**TDO**, vol.I, p.241, 49, 242
[156] Ibid., p.229
[157] Ibid.
[158] **Despre Teologia mistică**, P.G.3 1025, t.r., introducere şi note Pr. Dumitru Stăniloae, în: Sfântul Dionisie Areopagitul**, Opere complete***,* Ed. Paideia, Bucureşti, 1996, p.248
[159] **TDO**, vol.I, p.113,114
[160] Ibid., p.114

Părintele Stăniloae pledează pentru ***complementaritatea*** celor două moduri de cunoaştere a lui Dumnezeu: *"Noi socotim că cele două feluri de cunoaştere nu se contrazic şi nu se exclud, ci se completează. Propriu zis cea apofatică se completează cu cea negativ-raţională; ea transferă pe cea afirmativ- şi negativ- raţională pe un plan mai propriu, dar la rândul ei recurge la termenii cunoaşterii raţionale în ambele ei especte (afirmativ şi negativ), în trebuinţa de a se exprima fie şi într-un mod departe de a fi satisfăcător. Cel ce are o cunoaştere raţională a lui Dumnezeu şi-o completează adeseori cu cea apofatică, iar cel ce are o mai accentuată experienţă apofatică recurge în exprimarea ei la termenii celei raţionale. De aceea, Părinţii orientali trec adeseori în vorbirea despre Dumnezeu de la una la alta*".[161] Părintele aduce exemple în acest sens, care se constituie în adevărate argumente în favoarea poziţiei adoptate.

Sfântul Grigorie Teologul consideră insuficientă cunoaşterea intelectuală a lui Dumnezeu, de aceea trebuie completată printr-o cunoaştere superioară, care înseamnă recunoaşterea tainei Lui. Dar apofatismul nu exclude catafatismul, Sf. Grigorie Teologul le foloseşte alternativ în descrierea experienţei lui Moise. Transcenderea lucrurilor lumii nu înseamnă dispariţia acestora, "ci o ridicare prin ele dincolo de ele."[162] La fel, Sf.Grigorie de Nyssa vorbeşte despre ambele moduri de cunoaştere uneori diferenţiindu-le, alteori îmbinându-le.[163] Chiar dacă Sf.Dionisie Areopagitul este considerat ca cel care a accentuat cel mai pregnant cunoaşterea apofatică, "dacă citim cu atenţie scrierile lui, vedem că **pretutindeni el îmbină cunoaşterea apofatică cu cea catafatică**(s.n.). Aceasta pentru că el vorbeşte despre un progres duhovnicesc al celui ce cunoaşte pe Dumnezeu. De aceea el nu vede în cunoaşterea exprimabilă o sumă de afirmaţii intelectuale, pe de o parte pozitive, pe de alta negative, cum a practicat aceste două moduri de cunoaştere teologia scolastică; ci în primul rând o cunoaştere experimentală care numai în exprimare recurge la termenii afirmativi şi negativi, întrucât în ceea ce se cunoaşte despre Dumnezeu se implică în acelaşi timp conştiinţa misterului Lui. Numai prin socotinţa că Dionisie Areopagitul desparte cunoaşterea exprimabilă de cea apofatică, teologii catolici au putut reproşa tradiţiei răsăritene că şi-a însuşit numai teologia apofatică a lui Dionisie şi anume ca o teologie negativă intelectuală."[164]

Teologia prin negaţii este diferită de teologia mistică sau de apofatism. Pe de o parte teologia prin negaţii, concept similar al *via negativa* din Occident, neagă faptul că Dumnezeu ar fi cognoscibil şi afirmă eşecului intelectual. Pe de altă parte, apofatismul sau teologia mistică în sensul răsăritean, este teologia experienţei directe a lui Dumnezeu, care nu poate fi exprimată total în termeni pozitivi. "Prin cunoaşterea apofatică, subiectul uman nu numai ştie că Dumnezeu este infinit, ci şi experiază aceasta."[165] Cele cunoscute prin vederea luminii necreate trebuie comunicate, dar numai în termeni antinomici. Deşi este dincolo de cunoaştere şi concepte, acest gen de experienţă devine o sursă de cunoaştere. Negaţia se referă mereu la ceea ce s-a afirmat. De fapt, apofatismul "atunci când vrea cât de cât să se tălmăcească pe sine, trebuie să recurgă la termenii cunoaşterii intelectuale, umplându-i însă mereu cu un înţeles mai adânc decât îl pot reda noţiunile intelectuale."[166]

---

161 **TDO**, vol.I, p.115

162 Ibid., p.118

163 Ibid., p.123, 124, 125

164 Ibid. p.131; Părintele se referă la: Le Guillou, *Reflexions sur la Theologie trinitaire a propos de quelques livres anciens et recents*, în rev. Istina, 1972, nr.3-4, p.460

165 Emil Bartoş, op. cit., p. 30

166 **TDO,** vol.I, p.114

Există însă câteva diferenţe clare între cele două moduri de cunoaştere. Mai întâi, în relaţie cu lumea, cunoaşterea apofatică depăşeşte cunoaşterea raţională, deoarece "cunoaşterea afirmativ- raţională e legată totdeauna de lume, care e un termen reţinut în gândirea celui ce cunoaşte pe Dumnezeu prin deducţie, în calitate de cauză a lumii, investit cu atribute asemănătoare ei", în timp ce în cunoaşterea apofatică sufletul e absorbit de sesizarea prezenţei lui Dumnezeu" fapt ce i-a făcut pe Părinţii orientali să vorbească uneori de o uitare a lumii în cursul acestui act.[167]

În al doilea rând, în cunoaşterea apofatică "subiectul uman trăieşte prezenţa lui Dumnezeu ca persoană într-un mod mai presant", nu ca urmare a unei judecăţi raţionale, ca în cunoaşterea intelectuală, catafatică sau negativă, ci ca sesizare într-o stare de fină sensibilitate duhovnicească, care nu se produce atâta timp cât omul e stăpânit de plăcerile trupeşti, de pasiunile de orice fel. Necesitatea purificării de patimi, arată că apofatismul înseamnă cunoaştere prin experienţă. De aceea Părinţii răsăriteni numesc această apropiere de Dumnezeu mai mult *unire* decât *cunoaştere.* În această cunoaştere apofatică experimentală, pe de o parte Dumnezeu e sesizat; pe de alta, ceea ce e sesizat trimite la ceva dincolo de orice sesizare. Ambele se exprimă tot prin termeni de teologie afirmativă şi negativă.[168] Persoana nu poate fi restrânsă şi dominată prin cunoaştere, deoarece este în general şi prin excelenţă apofatică, depăşind existenţa sesizabilă direct.[169] În acest context este redat un text foarte sugestiv din opera Sf.Grigorie de Nazianz: "Mie mi se pare că, prin ceea ce e sesizat, mă atrage spre El (căci Cel total nesesizat nu dă nici o nădejde şi nici un ajutor); iar prin ceea ce e nesesizat îmi stoarce admiraţia; iar admirat fiind, e dorit din nou; iar dorit fiind, ne curăţeşte; iar curăţindu-ne, ne dă chip dumnezeiesc; iar devenind astfel, vorbeşte cu noi ca şi cu casnicii Lui; ba cuvântul cutează să spună ceva îndrăzneţ: Dumnezeu Se uneşte cu dumnezei şi e cunoscut de ei, şi anume atâta cât îi cunoaşte El pe cei ce-L cunosc. Deci Dumnezeu e infinit şi anevoie de contemplat. Şi numai aceasta se sesizează din El : infinitatea."[170] Cunoaşterea apofatică nu e iraţională, ci supra-raţională, căci Fiul lui Dumnezeu e Logosul, având în El raţiunile tuturor creaturilor. Dar e supraraţională, aşa cum persoana este supraraţională, ca subiect al raţiunii, al unei vieţi care îşi are totdeauna un sens.[171]

În al treilea rând Părintele observă că pe măsură ce omul progresează în viaţa duhovnicească, cunoaşterea intelectuală despre Dumnezeu dedusă din lume, se îmbibă de contemplarea Lui directă mai bogată, adică de cunoaşterea apofatică. Acesta ar fi un alt motiv pentru care Părinţii alternează adeseori folosirea celor două metode de cunoaştere. Chiar dacă catafatismul este copleşit de apofatism, aceasta nu înseamnă excluderea celui dintâi.

Pentru a exprima atât unirea mistică cu Dumnezeu, cât şi totala alteritate a lui Dumnezeu, Părintele Stăniloae introduce, pe de o parte conceptul celor *două tipuri de apofatism*, iar pe de alta vorbeşte de cele *trei trepte ale apofatismului*. "Putem spune că există două apofatisme: apofatismul a ceea ce se experiează, dar nu se poate defini, şi apofatismul a ceea ce nu se poate nici măcar experia. Ele sunt simultane. Ceea ce se experiază are şi un caracter inteligibil, întrucât se exprimă totuşi în termeni intelectuali afirmativi şi negativi. Dar această inteligibilitate este mereu insuficientă. Fiinţa care rămâne dincolo de experienţa, dar pe care o simţim ca izvor a tot ce experiem, subzistă în persoană."[172] Părinţii răsăriteni au accentuat mereu

---

167 Ibid.,p.115

168 Ibid.p.119,120

169 Ibid., p.148

170 **Oratio XXXVIII, In Theophania***,* P.G. 36, col. 317, la Pr.Prof.D.Stăniloae, op.cit., p.120

171 Pr.Prof.D.Stăniloae, op.cit., p.119

172 Ibid., p.123

persoana, nu ființa cum s-a întâmplat în scolastică.[173] Persoanele Sfintei Treimi nu au aceeaşi ființă, ci sunt aceeaşi ființă : "*Eu sunt Cel ce sunt"*(*Exod*, 3,14). Prin urmare nici "apofatismul, care nu se poate nici măcar experia", având "ca ultimă bază persoana" nu generează un pesimism gnoseologic deoarece persoana transcende natura, Se împărtăşeşte prin lucrare, este prezentă sensibil în lucrare. "Nici acest apofatic nu înseamnă o totală închidere a lui Dumnezeu în El Însuşi."[174]

Conciliul al IV-lea Lateran (1215) a adoptat şi oficializat formula potrivit căreia între Creator şi creaturi nu este posibilă definirea unei asemănări, fără ca să fie presupusă o încă şi mai mare neasemănare între El şi acestea : *"Quia inter Creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quim inter eos maior sit dissimilitudo notanda"*[175]. Potrivit scolasticilor, lumea creată are, ca atare, o anumită asemănare analogică cu Creatorul, asemănare ce presupune şi o anumită neasemănare analogică. Ceea ce noi numim "transcendența" lui Dumnezeu, este o "transcendere" a categoriilor care determină realitatea naturală, dar această transcendere presupune oricum o neasemănare analogică între Dumnezeu şi lume.[176] Consacrată de Toma de Aquino : *"de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit"* [177] teologia negațiilor va intra în manualele tradiționale romano-catolice.[178]

Pentru Părintele Stăniloae, teologia negativă este o operație mentală, corelativă contemplării lui Dumnezeu în natură, istorie, Scriptură, artă şi dogmă, având ca rezultat constatarea limitei oricărei concluzii. Dar, subliniază M.P.Bengzos, trebuie să se facă distincție clară între *theologia negativa* a Bisericii Apusene şi teologia apofatică [179] a celei Răsăritene. Teologia apofatică nu înseamnă o definiție a lui Dumnezeu, pozitivă sau negativă. A vorbi în

---

[173] cf.Ioannis Zizioulas, **Ființa ecclesială**, Ed. Bizantină, Bucureşti,1996 în spec. cap.I : **De la personaj la persoană**, p.21-62

[174] Pr.D.Stăniloae, op. cit., p. 123

[175] H.Denzinger, **Enchiridion Symbolorum** (Freiburg: Herder, 1957 [31st ed.], 432D806) [Trad.germ.]. J.Hochstaffl, **Negative Theologie** (Munich: Kosel, 1976, 154), cf.Ch.Yannaras, **Person und Eros** (Gottingen: Vandenhoeck/ Ruprecht, 1982), 205 f; H. Vorgrimmler, **Negative Theologie**, LThK7(1967)864, la Marios P.Begzos, **Apophaticism in the Theology of the Eastern Church: The Modern Critical Function of a Traditional Theory**, în: The Greek Orthodox Theological Review, vol.41, nr.4, 1996, p. 328

[176] Christos Yannaras, **Heidegger şi Areopagitul**, trad.N.Ş.Tanaşoca, Ed.Anastasia, 1996, p.66

[177] **Quaestiones disputatae** 7,5,14

[178] Cf. J.Hochstaffl, 154f.; H.Vorgrimmler,cols.864f., and A.Gouhier, *Neant,*în D.Sp.11(1981), cols.64-80. Despre *theologia negativă* la Augustin, Scotus Eriugena, Meister Eckhart şI Nicolae de Cuza, v. W.Weischedel, **Der Gott der Philosophen**, vol.1 (Munich, DTV, 1979 [1971]) . Teologia evanghelică abordează doar tangențial teologia negativă. Cu excepția lui E.Jungel, **Gott als Gehaeimnis der Welt,** Tubingen; Mohr/Siebeck,1978, în spec.316-357, şi **Zur Freiheit eines Christenmenschen**, Munich; Kaiser,1978, 28-53, este greu să găseşti studii despre acest subiec,.la Marios P. Begzos, *op.cit*.,p.328

[179] Apofatism, de la grecescul *apo phasko*, neg. Noțiunea opusă este *kata phasco,* afirm. Apofaza lui "a fi alb" este "a nu fi alb" (Aristotel, **Analytica prima**, A46,51b9). Catafază înseamnă a spune ce există în ceva, de pildă că ceva este frumos, iar apofază înseamnă a spune ce nu există în ceva, de pildă că ceva nu este frumos (Sf.Ioan Damaschinul, **Dialektika** 58, Ed.Bonifatius Kotter, Berlin, De Gruyter, 1969,p.125). Ca o categorie a cunoaşterii teoretice în domeniul filosofiei, apofaza desemnează negația existentului sau a ființării, dar şi definirea privativă a particularităților unei esențe sau substanțe existente. Astfel, Aristotel distinge negația apofatică de apofaza privativă (v.**Metafizica**, Γ 1004a,10-16) pentru a marca posibilitatea determinării unei esențe sau naturi prin excluderea subordonării ei față de alte genuri. Cu acest al doilea sens, de apofază privativă, *apofatismul* este folosit ca atitudine sau cale de cunoaştere teoretică în domeniul filosofiei. În cazul tradiției filosofice greceşti, de la Heraclit până la Sf.Grigorie Palamas, caracterizăm drept apofatism refuzul de a epuiza adevărul prin formularea lui, aşadar interpretarea simbolico-iconologică a formulărilor adevărului, adoptarea dinamicii *relațiilor* (a heracliticei "comuniuni") drept criteriu al adeveririi cunoştinței, la Ch.Yannaras, op.cit., p.9-10

mod apofatic despre Dumnezeu înseamnă transcenderea tuturor atributelor Sale, a celor afirmate şi a celor negate. Denumirea adecvată pentru apofatism nu este *theologia negativa* (prin care se neagă) , ci *theologia superlativa* (prin care se transcende); de aceea este preferat prefixul *hyper-dincolo,*[180] atribuindu-se "ignorării a ceea ce este Dumnezeu în natura Lui inaccesibilă valoarea unei cunoaşteri mistice *dincolo* de intelect-*hyper noun"*.[181] În acest sens Sf.Dionisie Areopagitul scrie: "Iarăşi urcând, spunem că dumnezeirea nu e nici suflet, nici minte…, nici unul, nici unitate, nici dumnezeire, nici bunătate, nici Duh, cum îl cunoaştem noi…. Ci făcând afirmațiile şi negațiile celor de după ele, nici nu o afirmăm, nici nu o negăm pe ea. Fiindcă este mai presus de toată afirmarea, ca cea care e cauza unică a tuturor; şi mai presus de toată negația, ca cea care le depăşeşte pe toate, care e simplu dezlegată de toate şi *dincolo* de toate."[182]

Există diverse modalități de exprimare a apofatismului.[183] Înainte de Sf.Simeon Noul Teolog, au folosit terminologia apofatică mai ales Clement al Alexandriei, Sf.Grigorie de Nyssa, Sf.Dionisie Areopagitul şi Sf.Maxim Mărturisitorul. Se vor reda în continuare câteva expresii apofatice din opera dionisiană: *agnostos* (necunoscut), *akataleptos* (incomensurabil), *akatonomastos* (nenumit), *aleptos* (inaccesibil), *amethektos* (imparticipabil), *anonymos* (fără nume), *aoratos* (invizibil), *apeiros* (nelimitat), *hyperagathos* (spra-bun), *hyperagnostos* (supra necunoscut), *hyperarretos* (supra-inefabil), *hyperousios* (supra-existent), *hyperphotos* (supra-luminos), şi chiar *hypertheon* (supra-Dumnezeu). Foloseşte adesea oximoronul, ca de exemplu "*întuneric supra-luminos*", "*existență supra-existentă",* şi expresii paradoxale, cum ar fi: "*fiind numit rămâne inexprimabil, şi fiind înțeles rămâne necunoscut* ", "*a vedea şi a înțelege prin nevedere şi neînțelegere*" [184].

Urmând această tradiție, Părintele Stăniloae foloseşte expresii ca: *supraesență*, *supraspațialitate*, *suprasfințenie.* Dar astfel de expresii nu rămân abstracte, deoarece atunci când abordează tema atributelor dumnezeieşti - când foloseşte, de fapt, aceşti termeni- scrie întotdeauna şi despre participarea creaturii la acestea.

Adevărul lui Dumnezeu nu se poate epuiza prin formularea sa. "Apofatismul Răsăritului grecesc nu se mărgineşte la negații, el presupune atât cunoaşterea afirmativă naturală, cât şi, totodată, negarea ei, presupune adică *renunțarea* la orice pretenție de înghețare şi obiectivare a adevărului în definiții raționaliste."[185]

Vl. Lossky semnala pericolul neînțelegerii sensului adânc al apofatismului, unii putându-l confunda cu agnosticismul. "Ne vom întreba dacă apofaza lui Dionisie, care pare o depăşire a Trinității, nu presupune un aspect al divinității care va fi superior Dumnezeului personal al tradiției iudeo- creştine. Şi pentru că apofaza este un bun comun al gândirii religioase, căci o găsim tot aşa de bine în India ca şi la neoplatonicii greci sau, mai târziu, în mistica musulmană,

---

[180] M.P.Begzos, op.cit.,p.328,329

[181] Vl.Lossky, **După chipul şi asemănarea lui Dumnezeu**, Ed. Humanitas, 1998 p.5

[182] **Despre Teologia mistică**, 5,P.G.3,1048B, t.r. cit., p.249-250

[183] Folosindu-se :

a) termeni cu prefixul *a-* sau *an-* pentru negarea directă,

b) gradul superlativ, în special cuvinte cu prefixul *hyper*- supra

c) termeni atât cu prefixul privativ, cât şi la superlativ, de exemplu *hyperagnostos* (supra- necunoscut), *hyperarretos* (supra-inefabil)

d) oximoronul, de exemplu *lampros gnophos* (întuneric supra-luminos)

e) diferite expresii paradoxale - v.: Hilarion Alfeyev, **St.Symeon the New Theologian and Orthodox Tradition**, mss. teză de doctorat, Oxford, 1995, p.200

[184] Ibid., p.201-202

[185] Ch.Yannaras*, op.cit.,* p.81

am avea dreptul să vedem în metoda negativă dionisiană consacrarea unei supremaţii a misticii naturale asupra teologiei revelate. Un sincretism mistic s-ar aşeza atunci deasupra credinţei Bisericii, iar altarul păgân al lui *Theos agnostos* ar rămâne superior altarului creştin al unui Dumnezeu revelat, Cel care a fost predicat de Sf.Ap.Pavel în Areopag."[186]

Pentru a evita acest pericol Părintele Stăniloae a accentuat, după cum s-a arătat *supra* importanţa *unirii ipostatice* pentru gnoseologia teologică creştină şi a dezvoltat trei trepte sau trei grade ale apofatismului.

A. Apofatismul teologiei negative intelectuale

Teologia negativă intelectuală este prima formă de apofatism.[187] Această teologie este încă o operaţie mintală, fiind în relaţie cu contemplarea lui Dumnezeu prin natură, prin istorie, prin Sfânta Scriptură, prin artă, prin dogme şi în general prin tot ce este la mijloc între noi şi Dumnezeu fie ca realitate externă, fie ca sistem de concepte şi de imagini simbolice. Este încă o operaţie raţională, fiind o exactă cântărire a fiecărui concept, ale cărui margini abia acum apar minţii în toată claritatea.[188]

Părintele Stăniloae insistă şi aici asupra dinamicii raportului dintre teologia negativă şi cea afirmativă, "nu există teologie afirmativă fără cea negativă, deoarece energiile divine se manifestă prin şi în natura creată. Dumnezeu este persoană, Subiectul suprem, care ia iniţiativa să se facă cunoscut. El nu e o substanţă închisă necomunicabilă. Energiile divine sunt o formă de autodescoperire a lui Dumnezeu" [189]. Părintele Dumitru Stăniloae critică pe cei ce depreciază teologia pozitivă, afirmativă : "Teologia negativă are nevoie de termenii pozitivi pentru a-i nega. Şi cu cât sunt aceştia mai înalţi, mai subtili, cu atât exprimă nu numai prin ei înşişi ceva din bogăţia puterii şi imaginaţiei lui Dumnezeu care a creat realităţile exprimate prin ei, ci prilejuiesc şi prin negarea lor o icoană (în negativ) a măreţiei divine care e mai presus şi de ei. Teologia negativă nu justifică o lene a spiritului, o abdicare de la raţiune, ci pretinde o continuă înălţare a schelelor raţiunii, pentru ca de pe trepte tot mai înalte nemărginirea oceanului divin să ne apară într-o viziune care să ne înfioare tot mai mult. Teologia negativă, departe de a pretinde renunţarea pentru totdeauna la conceptele raţionale, e dornică de o sporire a lor. Ea e punctul supra-raţional al neobositelor încordări ale raţiunii care nu trebuie să-şi sfârşească nicicând cercetările ei asupra naturii, vieţii omeneşti, Scripturii. Orice progres în cunoaşterea proceselor fizice, biologice, spiritual- umane din sânul creaţiunii, înseamnă o nouă treaptă pe schela de pe care teologia negativă, mânată de o simţire a minţii, îşi aruncă o ochire şi mai adâncă şi mai cuprinzătoare în nemărginirea divină, care, în acelaşi timp, ea însăşi face posibilă înălţarea continuă a acestei schele."[190]

" Anume pentru că este o meditaţie asupra misterului lui Dumnezeu ca centru al existenţei, teologia este şi un punct de referinţă pentru istoria şi cultura umană. Teologia oferă filosofiei alte valori, transcendente, decât istoria însăşi, ca de pildă sfinţenia sau transfigurarea

---

[186] **După chipul…,** op.cit., p.10

[187] Pr.Prof.D.Stăniloae, **Teologia morală ortodoxă,** vol. III, **Spiritualitatea ortodoxă**, EIBMBOR, Bucureşti, 1981, p.196

[188] Ibid., p.202, 203

[189] Pr. Prof. Dr. Ion Bria, **Spaţiul nemuririi sau eternizarea umanului în Dumnezeu în viziunea teologică şi spirituală a Părintelui Stăniloae**, Ed. Mitropoliei Moldovei şi Bucovinei, Iaşi 1994, p.12

[190] **Spiritualitatea ortodoxă**, op.cit., p.204, cit. de Pr.Prof. Ion Bria, în *op.cit*., p.12

creației și a relațiilor inter-umane după modelul divin. Acesta este un proces etern, de aceea, pentru teologie, istoria umană nu sfârşeşte cu organizarea ideală a societății.

Desigur, teologia nu are o putere absolută, dar prin aceasta se doreşte să se ofere o altă dimensiune existenței umane, pe care nu o poate da cultura, limitată la etică, sociologie, ştiință şi artă. Părintele Dumitru Stăniloae vrea să spună că religia, Biserica, teologia nu sunt doar simple mijloace în serviciul unui scop social, ci organe de revelare a unei alte realități. El a constatat că acolo unde creşte teologia se dezvoltă şi filosofia.

Părintele Dumitru Stăniloae deosebeşte teologia negativă, adică negarea cognoscibilității lui Dumnezeu, sau conştiința neputinței intelectului e a exprima ființa divină, de apofatismul, adică teologia mistică, a simțirii şi experienței directe a lui Dumnezeu, care nu poate fi expusă total în termeni pozitivi. Contemplarea nemijlocită a Rațiunii supreme, sânul tuturor rațiunilor create, este mai mult decât teologia negativă.

Spre deosebire de Vladimir Lossky, cel care precizase acest punct, anume că apofatismul este altceva decât teologia negativă intelectuală, Părintele Stăniloae consideră că apofatismul are şi el mai multe trepte. V. Lossky se opreşte la apofatism în sensul de cunoaştere a necunoaşterii lui Dumnezeu. Părintele Dumitru Stăniloae vrea să evite impresia că teologia apofatică se limitează la incognoscibilitatea absolută a lui Dumnezeu. Desigur, ființa lui Dumnezeu este mai presus de orice concept sau imagine definită. Sf. Grigorie Palama (1296-1359) vorbeşte totuşi de *vedere*, de *participare* sau *experiere* a luminii dumnezeieşti, care au ceva pozitiv. Există deci în apofatism un element de cunoaştere, nu numai de absență de cunoaştere. Iluminarea şi glorificarea de care vorbesc Părinții răsăriteni nu trebuie să se confunde cu misticismul neo-platonic.

Teologia negativă, care presupune o operație mintală de a înlătura de la Dumnezeu orice atribut pozitiv, se deosebeşte de simțirea apofatică, experierea în lumina necreată a prezenței lui Dumnezeu. Aici actul rațional [cognitiv] îşi schimbă structura. Mintea (*nous*) este cea care face această eliminare a tot ceea ce închide vederea lui Dumnezeu" [191].

B. Apofatismul de la capătul rugăciunii curate, odihna minții sau apofatismul de gradul al doilea

Atunci când sunt depăşite conceptele desprinse din natură şi chiar preocuparea de a le nega dispare, trecându-se dincolo de orice negație ca operație intelectuală, se ajunge la starea de tăcere produsă de rugăciune, care este al doilea grad de apofatism. E o simțire cu mult mai puternică, dar o simțire pe întuneric a energiilor divine, care a depăşit teologia negativă intelectuală şi simțirea apofatică ce o însoțeşte.[192]

Sf. Grigorie Palama cunoaşte ca o treaptă superioară teologiei negative "un apofatism mai deplin şi mai existențial", realizat prin rugăciunea curată: "Deci lepădând mintea treptat aceste relații, ca şi pe cele cu lucruri mai înalte decât acestea, iese întreagă din toate cele ce sunt, în vremea rugăciunii curate. Această ieşire- *ekstasis* este cu mult mai înaltă decât teologia prin negație. Ea e proprie numai celor ajunşi la nepătimire."[193]. E un extaz al tăcerii interioare, o oprire totală a cugetării în fața misterului dumnezeiesc, înainte de a coborî, în mintea astfel oprită de uimire, lumina de sus.

Părintele Stăniloae afirmă că rugăciunea cu adevărat desăvârşită este rugăciunea curată, posibilă doar atunci când mintea, în timp ce se roagă, poate alunga uşor şi pentru multă vreme

---

[191] Pr.Prof. Ion Bria, op.cit., p.13-14

[192]**Spiritualitatea ortodoxă**, op.cit., p.196

[193] **Despre lumina sfântă**, **FR** VII, p.310

orice gânduri, chiar şi pe cele nevinovate. La rugăciunea curată se ajunge după eliberarea de patimi şi lucrarea virtuților contrare lor şi după ce mintea s-a ridicat de la contemplarea firii văzute şi de la lumea conceptelor, când mintea nu-şi mai face nici o imagine şi nici un concept. "De aceea socotim că rugăciunea curată se cunoaşte şi după faptul că nu mai are vreun obiect, ci, după ce a trecut peste toate în ordinea valorii lor tot mai înalte, mintea nu mai cere decât mila lui Dumnezeu, simțindu-L ca Stăpânul de a cărui milă atârnă." [194]

Există o strânsă legătură între *theologia* şi rugăciunea curată : "mintea este răpită în avântul rugăciunii de lumina dumnezeiască şi nemărginită, şi nu se mai simte nici pe sine nici altceva din cele ce sunt, decât numai pe Cel ce lucrează în ea prin dragoste această iluminare. Atunci, mişcată fiind şi în jurul rațiunilor despre Dumnezeu, primeşte curate şi limpezi, arătările cu privire la El."[195] Pentru Sf.Maxim Mărturisitorul, rugăciunea este "locul" privilegiat al *theologiei,* deoarece prin rugăciunea curată misticul primeşte supra-cunoaşterea lui Dumnezeu.[196] De fapt scopul ajungerii la rugăciunea curată este îndumnezeirea: "Harul rugăciunii uneşte mintea cu Dumnezeu. Iar unindu-o cu Dumnezeu, o desface de toate înțelesurile. Atunci mintea întreținându-se cu Dumnezeu, desbrăcată de toate, ajunge să ia forma dumnezeiască." [197] Din acest ultim text, în care Sf.Maxim reia definiția evagriană a rugăciunii ca "întreținere a minții cu Dumnezeu"[198], se poate înțelege că îndumnezeirea nu se datorează doar faptului că *nous*-ul dobândeşte anumite calități care-l fac asemenea lui Dumnezeu, ci darului lui Dumnezeu care face posibilă o relație personală cu El.

Potrivit Părintelui Stăniloae, două ar fi criterile după care se evaluează progresul rugăciunii: **a)** împuținarea cuvintelor şi **b)** înmulțirea lacrimilor.

a) Mintea va menține doar câteva cuvinte adresate lui Iisus, adică pomenirea Lui stăruitoare, ca mijloc care o ajută să se strângă din împrăştiere. La Diadoh al Foticeii aceste cuvinte se reduc la două: "Doamne Iisuse". Mai târziu s-au mai adăugat câteva: "Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă pe mine păcătosul". Nu se exprimă o cerere parțială, deoarece aceasta ar da minții un obiect, o formă definită, ci numai cererea generală a milei lui Hristos, sau simțirea necesității milei lui.[199] Părintele Stăniloae prezintă pe larg această temă[200], de asemenea, există deja multă literatură în limba română.[201]

b) Importanța lacrimilor pocăinței este reliefată de Mântuitorul atunci când spune: "*Fericiți cei ce plâng, că aceia se vor mângâia*- paraklethesontai" (*Mt.*5,4), cu alte cuvinte Îl vor primi pe Mângâietorul- *Parakletos*, adică pe Duhul Sfânt. I.Hausherr a dedicat acestui subiect un întreg studiu intitulat "*Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient Chretien* ".[202]

---

[194] Pr.D.Stăniloae op. cit., p.212

[195] Sf.Maxim Mărturisitorul, **Cele patru sute capete despre dragoste***,* FR 2, p.55

[196] J.C.Larchet, op. cit., p.519

[197] Sf.Maxim Mărturisitorul, **Cuvânt ascetic**, FR 2,p.15

[198] **De oratione**, 3, PG 79

[199] Pr. D. Stăniloae, *op. cit*., p.214

[200] **Ascetica şi mistica**, op.cit., vol.II, p.73-118

[201] Sf. Ignatie Branceaninov, **Cuvânt despre Rugăciunea lui Iisus**, Ed.Anastasia, Bucureşti 1996; **Rugăciunea lui Iisus**. **Fragmente filocalice**, cu un studiu de Episcop Kallistos Ware, Ed. Orthodoxos Kypseli, Bucureşti 1992; P.S.Kallistos Ware, **Puterea numelui**. **Rugăciunea lui Iisus în spiritualitatea ortodoxă***,* Ed. Christiana, Bucureşti 1992; **Meditații despre Rugăciunea inimii**, Colecția Comorile Pustiei, Ed. Anastasia, Bucureşti 1997; Jean Gouillard, **Mica Filocalie a Rugăciunii Inimii**, Ed. Herald, Bucureşti f.a.; Olivier Clement, **Rugăciunea lui Iisus***,* EIBMBOR, Bucureşti 1997; Marc-Antoine Costa de Beauregard, **Rugați-vă neîncetat**, EIBMBOR, Bucureşti 1998

[202] Orientalia Christiana Analecta, 132, Roma 1944 ; t.r.: Irenee Hausher, **Teologia lacrimilor. Plânsul şi străpungerea inimii la Părinții răsăriteni, cu o antologie de texte patristice,** Ed.Deisis, 2000

Termenii folosiți : *penthos* şi *katanyxis* sunt doar aparent sinonimi, deoarece al doilea este mult mai nuanțat. *Penthos* provine din verbul *pentheo*- a plânge, a fi în doliu, iar *katanyxis*, din verbul *katanysso*- a fi pătruns de durere, de remuşcare, de căință. Prin *penthos* se exprimă tristețea cauzată de ofensarea cuiva foarte drag, tristețea, doliul cauzat de conştientizarea mântuirii pierdute, iar prin *katanyxis*, reacția psihologică propriu-zisă, adică "străpungerea inimii", căința sinceră, trăirea foarte acută a ceea ce înseamnă pierderea mântuirii.

Încă din primele secole ale ascezei monastice s-a accentuat în mod deosebit harisma "darului lacrimilor", trăit nu numai ca o manifestare sensibilă a căinței, ci ca însuşi semnul transfigurării duhovniceşti, cum constată M.Lot- Borodine[203]. De aceea se poate vorbi despre o "teologie a lacrimilor" în spiritualitatea răsăriteană, sintagmă folosită pentru prima dată de Karl Holl.[204] În literatura ascetică cea mai veche[205] întâlnim expresiile: *louter agatos, louter amartias,* referitoare la darul lacriumilor, fiind vorba despre un *lavacrum* mistic.

Sf. Ioan din Singurătate distinge trei feluri de lacrimi, (urmând o împărțire tripartită a omului): cele ale omului fizic, psihic şi pnevmatic., precizând şi cauzele care le determină. Omul fizic plânge deoarece se gândeşte foarte mult la necazurile acestei vieți; omul psihic varsă lacrimi provocate de conştiința păcătoşeniei sale, teama de judecată, meditația asupra morții, memoria vie a bunătății lui Dumnezeu, Cel care a revărsat permanent harul asupra sa , iar el a răspuns în totală contradicție cu bunătatea dumnezeiască; lacrimile omului duhovnicesc (pnevmatic) izvorăsc din : imensa bucurie cauzată de meditația lui continuă asupra iubirii inefabile a lui Dumnezeu, majestății dumnezeieşti, slavei veacului ce va să vină. Într-un singur caz lacrimile lui pot fi determinate de tristețe, şi anume atunci când, asemenea Mântuitorului intrând în Ierusalim, plânge din cauza rătăcirii oamenilor, din cauza împietririi inimilor lor.[206]

"Darul lacrimilor" devine chiar "botezul lacrimilor". Acest "al doilea botez" reînnoieşte harul primit prin Sfânta Taină a Botezului, face vie din nou în fiecare om care doreşte o viață în Hristos, starea inițială *sine macula*, pierdută prin păcatele de tot felul, care fac inoperant harul baptismal. Dumnezeu este sfânt prin ființa Sa, de aceea nu poate avea tangență cu păcătosul cât timp nu intervine *metanoia*. "Al doilea botez", cel al lacrimilor, înseamnă reactualizarea darurilor primite prin Sfânta Taină a Botezului, naştere din nou- *anagennesis*, înfiere-*hyiothesia*, frați ai lui Hristos, consacrare prin prezența Duhului Sfânt, primirea veşmântului dumnezeiesc, adică a lui Hristos Însuşi. Datorită importanței sale subiectul i-a preocupat, începând cu Părinții pustiei, aproape pe toți Sfinții Părinți.[207]

Sfântul Ioan Scărarul, în Cuvântul al VII-lea al operei sale: **Scara dumnezeiescului urcuş**, intitulat "*Despre plânsul de bucurie făcător*", scrie: "Plânsul este un ac de aur al sufletului scăpat de orice țintuire şi alipire, şi înfipt de tristețea cuvioasă în lucrarea de cercetare a inimii. Străpungerea este un chin neîncetat al conştiinței, care pricinuieşte împrospătarea focului inimii, prin mărturisirea făcută în minte".[208] Părintele Stăniloae, traducătorul acestei opere, scrie: "Plânsul sau străpungerea inimii e o mărturisire a păcatelor făcută de minte lui

[203] **Le mystere du "don des larmes" dans l'Orient chretien**, în: Vie Spirituelle, Suppl., 1936, p.65-110

[204] **Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Monchtum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen**, Leipzig 1898, p.61

[205] **Apophtegmata ton hagion Geronton**, P.G.65, 76A- 440D

[206] Pierre Miquel, **Lexique du desert***,* Spiritualite Orientale, 44, Abbaye de Bellefontaine, 1986, p.226

[207] Ex.: Sf Atanasie a folosit pentru prima dată sintagma "darul (harisma) lacrimilor-*harisma tou dakryon-,* **De virg**. 17, P.G. 28,272C; Sf.Vasile cel Mare, **Petites Regles**,16, Maredsous, p.183-184, la P.Miguel,*op.cit.*, p.232; Sf.Grigorie de Nazians, **Or.**39,17,P.G.36, 356 A; Sf. Grigorie de Nyssa, **De Baptismo**,P.G. 46,417B; Sf. Isaac Sirul, **Mystical Treatises***,* Ed. Bedjan, p.139.

[208] FR IX, p.164

Dumnezeu, şi un dialog nevăzut, neîncetat şi îndurerat, în care sufletul îşi recunoaşte necontenit păcatele în faţa lui Dumnezeu şi cere iertare pentru ele. Sufletul e atât de concentrat în această mărturisire îndurerată, încât omul uită să mănânce, biruind trebuinţele firii."[209] În acelaşi capitol Sf.Ioan Scărarul mai scrie: "Deşi cuvântul e îndrăzneţ, izvorul lacrimilor după Botez e mai mare decât Botezul. Deoarece acela ne curăţeşte de păcatele noastre de mai înainte, iar acesta, de cele de după aceea. Şi primindu-l pe acela toţi ca şi copii, ne-am întinat după aceea; prin acesta însă l-am curăţit şi pe acela. Dacă acesta nu s-ar fi dăruit oamenilor din iubire de oameni, cu adevărat rari ar fi cei ce se mântuiesc."[210] Începutul acestei afirmaţii se explică prin următoarea scolie: "A spus că izvorul lacrimilor e mai mare, în loc să spună că e mai bun în comparaţie cu Botezul, pentru că se lucrează şi de către noi. Dar nu l-a opus Botezului. Faţă de noi e mai bun, pentru că el ne şi fereşte de păcat de mai înainte. În raport cu prea sfântul Botez nu e însă nici măcar egal, cu atât mai puţin mai mare".

Înscriindu-se în această tradiţie, "darul lacrimilor" dobândeşte la Sf.Simeon Noul Teolog o relevanţă deosebită, deoarece a fost experiat deplin. Lacrimile sunt pentru el: "l'oblation mystique qui plaît a Dieu, qu'Il recoit sur son autel supra-celeste, et en echange duquel Il nous confere le don du Saint-Esprit".[211] Necesitatea absolută a acestei spălări post-baptismale este afirmată în mod repetat de Sf. Simeon, dar el nu spune niciodată că lacrimile ar fi "materie" pentru o nouă Taină, ci doar semnul inconfundabil al "compunctio cordis", fără care iertarea păcatelor ar fi imposibilă. Nu este vorba numai despre iertare, ci de o adevărată consacrare în Duhul Sfânt a făpturii născute din nou din "fons lacrimarum":

> "Dă-mi smerenie, dă-mi o mână de ajutor
> şi curăţeşte murdăria sufletului meu
> şi dăruieşte-mi lacrimi de pocăinţă,
> lacrimi de dor, lacrimi de mântuire,
> lacrimi ce curăţă întunericul minţii mele
> şi mă fac să strălucesc de sus,
> pe mine care voiesc să Te văd
> pe Tine, Lumina lumii."[212]

Capitolul al IV-lea din **Cateheze** este dedicat acestui subiect. Se începe prin evocarea cuvintelor Sf. Simeon Studitul (Evlaviosul), părintele duhovnicesc al Sf.Simeon Noul Teolog: "Niciodată să nu te împărtăşeşti fără lacrimi"(IV,12). Bineînţeles că aceste cuvinte nu au fost înţelese la început, dar se arată cun se poate atinge acest stadiu. De fapt este vorba despre o permanentă stare de căinţă, pentru că cel ce nu-şi plânge păcatele zi şi noapte, nu va putea vărsa lacrimi nici când se împărtăşeşte.

Aşa cum constată I.Hausherr, în studiul citat, nimeni nu are o idee mai înaltă despre darul lacrimilor decât Sf.Simeon Noul Teolog, care vede în el adevăratul botez cu Duhul Sfânt: "Il y voit le veritable bapteme de l'Esprit, le grand <<photismos>>, l'illumination par laquelle l'homme devient tout lumiere".[213] Această afirmaţie poate fi susţinută cu citate cum ar fi: "…

---

[209] Ibid. p.164-165

[210] Ibid., p.166

[211] **Vita**, Ed. Hausher, p.45

[212] **Imn** 4 (Z 19), la Pr. Prof. Acad.Dr. Dumitru Stăniloae, **Studii de Teologie Dogmatică Otodoxă**, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990, p.346

[213] I.Hausherr, op. cit., p.148

scăldat în apa lacrimilor care-i pătrund tot trupul, este botezat încet, încet, în întregime, sub acțiunea focului dumnezeiesc şi a Duhului Sfânt (Mt.3,11) şi devine în totalitate pur, absolut fără nici o pată, fiu al luminii şi al zilei, nu al omului muritor".[214] "…în absența lacrimilor şi a căinței continue, nici un om n-a fost curățit vreodată, nici n-a devenit sfânt, nici nu L-a primit pe Duhul Sfânt, nici nu L-a contemplat pe Dumnezeu, nici nu L-a cunoscut ca sălăşluind întru el, nici nu L-a avut vreodată în inima sa."[215] " Şi atunci deschizându-şi omul ochii minții şi privind firea celor ce sunt cum n-o mai privise niciodată, se umple de uimire şi-l podidesc fără să vrea şi fără durere lacrimile, prin care se curățeşte cu al doilea botez, cu botezul acela despre care zice Domnul în Evanghelie: << De nu se va naşte cineva de sus>>(In. 3,7). Spunând "de sus", a dorit să se înțeleagă naşterea din Duhul."[216]

Când vorbeşte despre " Botezul în Duhul Sfânt"- *To Baptisma en to Pneumati Haghio,* Sf. Simeon se referă în primul rând la harul înnoitor al Botezului sacramental. Nu este vorba, prin urmare, de două botezuri, ci de unul singur, care ar fi însă nedeplin dacă s-ar săvârşi fără prezența simțită a Duhului Sfânt. Aceeaşi lucrare a Duhului Sfânt face din botezul cu apă o sfântă taină, care la rândul său face posibilă reânnoirea treptată a "chipului". Referindu-se la cuvintele: *"…cei ce nu din sânge, nici din voie trupească, nici din vrere bărbătească, ci de la Dumnezeu s-au născut"*(In.1,13), Sf.Simeon scrie: "Naştere numeşte aici schimbarea duhovnicească- *pneumatiken alloiosin*) care se lucrează şi se vede în botezul Duhului Sfânt, precum Însuşi Domnul Cel nemincinos spune: *<<Ioan a botezat cu apă, dar voi veți fi botezați în Duhul Sfânt*>> . Aşadar cei botezați în Acesta, ca într-o lumină se fac lumină şi cunosc pe Cel Care i-a născut; căci Îl şi văd." [217]

Sf.Simeon Noul Teolog nu spune că ne-am dezbrăcat de omul cel vechi laolaltă cu faptele lui şi ne-am îmbrăcat cu cel nou, care spre cunoaştere se reînnoieşte după chipul Celui Ce l-a zidit (cf.Col.3,9,10), odată pentru totdeauna, ci mai degrabă că Taina Botezului reprezintă momentul decisiv care-l introduce pe om într-o perioadă de efort susținut pentru a-L urma pe Hristos, printr-un proces de continuă înnoire. În acest sens se poate înțelege rugăciunea cu care încep slujbele bisericeşti: "Împărate ceresc Mângâietorule, Duhul Adevărului… vino şi Te sălăşluieşte întru noi…". Prin cele trei Sfinte Taine numite "de inițiere" am fost consacrați pentru viața duhovnicească, Sfântul Duh locuieşte deja întru noi, cu toate acestea Îi spunem mereu "vino", pentru că trebuie să devenim permanent ceea ce suntem deja. Prin invocarea Sfântului Duh, credinciosul dobândeşte un influx de sfințenie, care începe din momentul Botezului şi atinge punctul culminant atunci când Mângâietorul a fost pe deplin dobândit, atunci când a avut loc "Botezul în Duhul Sfânt", fapt care duce la transfigurarea primitorului. [218] "Botezul în Duhul Sfânt", adică experierea deplină şi permanentizată a harului baptismal, pune în lumina indisolubila legătură între *orthopraxia*, sau chiar *theopraxia* , şi *theognosia*. Îl cunoaştem pe Dumnezeu în măsura şi pe măsură ce Hristos aflat tainic în noi de la Botez, creşte în noi datorită lucrării sinergice a hristificării, sau *hristomorfizării* lucrare ce aparține Sfântului Duh şi nouă.

---

[214] **Discursuri etice**, X, 114-119. **SC,**129

[215] **Cateheze**, IV, 444-448, **SC,** 96

[216] **Capete**, 1,35, **FR 6,** p.26

[217] **Dicursuri etice**, X,441-448, SC,129, t.r. de diac. Ioan I.Ică jr., în : Sfântul Simeon Noul Teolog, **Discursuri teologice şi etice**, **Scrieri I**, Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p.336

[218]v.:A. Hatzoupoulos, **Two Outstanding Cases of Byzantine Spirituality: the Macarian Homilies and Symeon the New Theologian**, Analecta Blatadon, 54, Thesalonica, 1991, în spec. cap.: **"Baptism"**, p.131-155

Rugăciunea curată culminează cu "*odihna minții*", care este "*apofatismul de gradul al doilea, prima treaptă a liniștii*". Nu înseamnă vederea luminii dumnezeieşti, "dar e o simțire a prezenței Lui, provocată de puterea Lui."

Mintea ajunsă în fața indefinitului propriu, dar mai ales în fața nemărginirii şi suveranității lui Dumnezeu, pe care o simte prezentă, încearcă o anumită "înmărmurire". Sf.Maxim interpreta *Ps*.41,8 "Abisul cheamă abisul în glas de cascade", în sensul că mintea descoperindu-şi propriul abis, după părăsirea tuturor reprezentărilor şi conceptelor, caută şi simte glasul de cascade al abisului divin.[219] Este vorba de două aspecte: unul negativ, "înmărmurirea", şi altul pozitiv, simțirea prezenței şi infinității şi suveranității divine.

Fiind rezultatul *metanoiei*, al ascezei în vederea experierii harului baptismal, al renunțării minții la toate preocupările minore, *apofatismul de gradul al doilea* înseamnă "experiența sau simțirea misterului divin necuprins, starea de rugăciune indefinită şi iubirea caldă şi fermă față de Dumnezeu", caracteristici care-l deosebesc de "teologia negativă, în care e activ mai mult intelectul".[220] Pentru cei care nu primesc darul vederii luminii dumnezeieşti, sau pentru perioadele când şi cei care au primit acest dar nu îl au în mod actual, vederea luminii dumnezeieşti nefiind o stare permanentă în lumea aceasta, "teologia negativă însoțită de oarecare simțire a energiilor dumnezeieşti, produsă de rugăciune, e cea mai înaltă treaptă".[221]

C. Apofatismul vederii luminii dumnezeieşti- o cunoaştere mai presus de cunoaştere, o cunoaştere supraconceptuală

Tema luminii dumnezeieşti a avut o deosebită impotanță în creştinism încă de la început .[222] Sf.Apostol şi Evanghelist Ioan scrie : *" Dumnezeu este lumină şi întru El nu-i nici un întuneric"*(I In. 1,5). Hristos este lumina lumii (In.8,12) şi i-a trimis pe discipoli să fie şi ei lumină (Mt.5,14-16). Simbolul de credință niceo-constantinopolitan Îl prezintă pe Fiul ca "lumină din lumină". În imnografia Bisericii Ortodoxe, Dumnezeu este slăvit adesea ca lumină. Tatăl şi Fiul şi Sfântul Duh sunt lumina cea întreită, de la care întreaga creație primeşte lumina.[223]

Vederea lui Dumnezeu ca lumină este în mod sigur componenta caracteristică a misticii Sf.Simeon Noul Teolog.[224] Această temă este atinsă în aproape toată opera sa, fie proză, fie poezie, iar terminologia aferentă este dezvoltată incomparabil mai mult decât la oricare alt scriitor bizantin anterior.[225] Mai mult, Sf.Simeon, vorbind despre vederea luminii dumnezeieşti, îşi descrie propria experiență într-un mod original. Înainte de a sublinia această originalitate este necesară o succintă prezentare a modului abordării acestei teme la anumiți scriitori anteriori.

---

219 **Ambigua** ,408,1409, la Pr.Prof.D.Stăniloae, **Ascetica şi mistica***, op. cit.*, p.119

220 Ibid., p.124

221 Pr.Prof.D.Străniloae, op. cit., p.55

222 Georgios I. Mantzarides, **The Deification of Man**, St. Vladimir's Seminary Press, New York,1984, p. 96

223 **Exaposteilaria** la sărbătoarea *Pogorârii Sfântului Duh* şi la *Schimbarea la Față*, la G.Mantzarides, op. cit., p.96

224 Hilarion Alfeyev, *The Patristic Background of St.Symeon the New Theologian's Doctrine of the Divine Light,* Studia Patristica, vol.XXXII, ed.E.Livingstone, Peeters, Leuven, 1997, p.229 - deoarece este o abordare foarte aprofundată a temei se vor reda anumite pasaje în continuare

225 Termenul *phos,* verbul *orao*, ca şi alți termeni corelativi temei vederii lui Dumnezeu (*photizo, photismos, ellampo, ellampsis, thea, theaomai, orasis* ş.a.) sunt folosiți mult de Sf.Simeon. Aşa cum observa K.Krumbacher, aceşti termeni sunt caracteristici literaturii studite, v. **Geschichte der byzantinischen Litteratur***,* Munchen,1897, 677(nota 4). Chiar dacă se are în vedere fondul tradițional al acestei terminologii, totuşi Sf.Simeon o foloseşte foarte mult; la H.Alfeyev, *op.cit*.,p.229

Tema vederii luminii este un *cantus firmus* al operei evagriene. Un pasaj autobiografic din **Antirretikos** este dedicat "sfintei lumini" care este văzută de ochii intelectului : "Eu şi slujitorul lui Dumnezeu Ammonios am dorit să aflăm despre lumină: de unde provine. De aceea l-am întrebat pe Sf.Ioan din Tebaida dacă natura intelectului-*nous* este radiantă şi lumina provine din însuşi intelectul, sau altceva apare din afară şi-l iluminează. El a răspuns: << Omul este incapabil să discearnă ; totuşi, fără harul lui Dumnezeu intelectul nu poate fi iluminat în timpul rugăciunii>>."[226] Întrebarea este extrem de importantă: lumina pe care o văd asceții este o manifestare a strălucirii inițiale a intelectului, sau este o lumină de origine dumnezeiască? Potrivit lui Evagrie, este în primul rând "lumina binecuvântată a Sfintei Treimi"- *to makarion phos tes aghias Triados* [227], deoarece "Dumnezeu este lumină prin natura Sa"[228]; dar în acelaşi timp este lumina intelectului- *nous* uman, propria sa strălucire- *to oikeion pheggos tou nou* [229]. Între cele două lumini , dumnezeiască şi omenească, există o " înrudire": întrucât intelectul-*nous* este creat după chipul lui Dumnezeu, lumina lui este în "legătură cu El"- *auto to syggenes phos.*Concepția evagriană despre lumină poate fi redusă la următoarele idei principale, foarte importante pentru dezvoltarea patristică a doctrinei despre vederea luminii : intelectul vede *lumina sa naturală* în timpul rugăciunii ; vede *lumina dumnezeiască*, care este lumina Sfintei Treimi; vede *frumusețea sufletului*; este unit cu lumina Sfintei Treimii.[230]

În **Omiliile macariene** se întâlnesc câteva pasaje referitoare la vederea luminii dumnezeieşti. Într-unul dintre acestea se afirmă că Cel invizibil poate fi văzut de cel vrednic care poate " gusta dulceața Sa" şi se poate împărtăşi de experierea bunătății luminii inefabilei bucurii.[231]

La Sfântul Maxim Mărturisitorul, tema vederii luminii dumnezeieşti deține un loc foarte important. El descrie starea intelectului atunci când, fiind plin de "dorința iubirii"- *eros tes agapes* pentru Dumnezeu, iese din sine, "căci luminată fiind de lumina dumnezeiască cea nemărginită, părăseşte simțirea față de toate cele făcute de Dumnezeu, precum şi ochiul sensibil nu mai vede stelele când răsare soarele".[232] Cea mai înaltă stare a minții este atunci când se găseşte pe sine în lumina Sfintei Treimi. Iluminarea mistică se petrece în timpul rugăciunii curate. Atingând acest stadiu, intelectul devine total transfigurat. Această transfigurare este descrisă ca " îmbinare", "mintea este total îmbinată cu lumina Duhului Sfânt"- *olo gar to photi tou pneumatos o nous egkratheis.*[233]

Chiar dacă au existat predecesori, originalitatea Sfântul Simeon Noul Teolog nu poate fi contestată. Ne referim atât la modul specific de exprimare, folosirea persoanei întâi de către mistici fiind neobişnuită în Răsărit, cât şi la conținut. Sf.Simeon distinge vederea "din afară" şi vederea "din interior", ultima fiind cea mai intensă şi încântătoare. Totuşi, în ambele cazuri este vorba de lumina dumnezeiască necreată, nu de cea naturală a intelectului.

---

[226] **Antirr**. VI, 16 (525), în: W.Frankenberg, **Evagrius Pontikos** *,* Berlin, 1912

[227] *De diversis malignis cogitationibus*, în : J.Muyldermans, **A travers la tradition manuscrite d'Evagre la Pontique**, Bibliotheque du Museon 3**,** Louvain, 1932, 47-55, la H.Alfeyev, op.cit., p.230

[228] **Gnost**.,1,35(33), ed. A. şi C.Guillaumont, S.C.356,1989,

[229] Ibid. 45(178)

[230] H.Alfeyev, *op.cit*.,p.231

[231] **Hom**.4,11(36)

[232] **Cele patru sute capete despre dragoste***,*1,10, *op. cit*., p.38

[233] **Questiones et dubia**, 80, 68-70

Lumina descrisă este imaterială- *ahylos*, simplă, fără formă, necompusă, netrupească.[234] Folosind expresii apofatice accentează că lumina este dincolo de orice categorii, de materie şi formă, dar şi dincolo de exprimarea şi înţelegerea omenească. Este inteligibilă, deci are efect în primul rând asupra minţii- *nous*, stăluceşte în aceasta, o purifică, o iluminează, o răpeşte în ekstaz la Dumnezeu. Spre deosebire de Evagrie şi de alţi predecesori, nu vorbeşte despre lumina naturală a minţii, ci numai despre lumina dumnezeiască care iluminează mintea din afară sau dinlăuntru.

Lumina dumnezeiască este Dumnezeu Însuşi în descoperirea Sa persoanei umane. "Lumina Ta, Dumnezeul meu, eşti Tu."[235] "Omul poartă în chip ştiut [conştient] în el însuşi ca lumină pe Dumnezeu, Care a adus la existenţă şi a creat toate şi chiar pe cel care-L poartă; Îl poartă înlăuntrul său ca pe o comoară de negrăit, de nerostit, fără cantitate, fără chip, fără materie, fără înfăţişare, configurat într-o frumuseţe netâlcuită, în întregime simplu, ca o lumină mai presus de orice lumină".[236]

Ca şi misticii siriaci, lumina este identificată uneori cu Sfânta Treime [237], sau cu Duhul Sfânt [238]. Foarte des vorbeşte despre vederea lui Hristos în lumină [239]. Vederea este posibilă datorită "ochilor minţii"- *ophthalmos tou noos*, "ochilor inteligibili ai inimii"- *ophtalmoi noeroi tes kardias*. Pentru a vedea lumina dumnezeiască cu ochii trupeşti, aşa cum au văzut-o ucenicii pe Muntele Tabor, trebuie să participi la această lumină, să fii transformat de ea într-o oarecare măsură.[240] "Cel care participă la energia divină (…) devine el însuşi, într-un anume fel, lumină; el este unit cu Lumina şi cu Lumina vede deplin conştient tot ceea ce rămâne ascuns celor care nu au acest har; el depăşeşte astfel nu numai simţurile trupeşti, ci şi tot ceea ce poate fi cunoscut (raţional)."[241] Experienţa Sf.Simeon demonstrează că întreaga fiinţă umană: mintea, sufletul, dar şi trupul, este transfigurată de lumina dumnezeiască. Este un aspect esenţial la care revine constant:

"Şi va străluci şi trupul tău, cu sufletul tău,
iar sufletul, la rândul lui, va străluci fulgerător,
cu harul strălucitor, asemenea lui Dumnezeu."[242]

Pentru a reliefa tema vederii luminii dumnezeieşti în opera Sf.Grigorie Palama este necesară o succintă prezentare a contextului cultural. Părintele Stăniloae afirma că isihasmul a fost şi o "reacţiune viguroasă a organismului creştin împotriva *Renaşterii* care a început întâi în Răsărit, reacţiune care împreună cu alte împrejurări a stăvilit progresul bolii. În Apus, unde această reacţiune puternică nu s-a produs, pentru că lipseau izvoarele de vitalitate în Biserică, torentul clasicismului a trecut peste toate digurile, asistând de atunci până azi, la reluarea luptei, la spectacolul celei mai desmăţate dominaţii a raţiunii."[243] Într-un studiu intitulat: **Double**

---

[234] **Imn**.38,64; 13,4142

[235] **Imn**.,45,6; t.r., p.622

[236] **Etic**., 11,174-177, trad. cit., p.356

[237] **Imn**, 12,19-23

[238] Ibid. 44,114

[239] Ibid., 51,15; 25,145-151

[240] Vl.Lossky, **După chipul…**,op.cit., p.54

[241] Sf.Grigorie Palama, **Predică la sărbătoarea intrării în templu a Maicii Domnului**, ed. Sophocles 176-177, la Vl.Lossky, *op.cit*.

[242] **Imn**., 50,238-240, t.r. cit.p,652

[243] **Calea spre lumina dumnezeiască la Sf.Grigorie Palama**, în : Academia Teologică "Andreiană" Ortodoxă Română din Sibiu, Anuarul, VI, 1929- 1930,p.59

knowledge according to Grigory Palamas[244], P.C.Christou, face o analiză a acestei probleme, a cărei prezentare în continuare considerăm a fi foarte utilă .

Sf. Grigorie Palama a inclus în argumentaţia sa o serie de distincţii, printre care teoria sa despre *dubla cunoaştere* ocupă un loc important. Prima distincţie este un rezultat al conflictului dintre învăţătura creştină şi filosofia greacă, a cărui istorie începe în perioada apostolică. Acest conflict apare din timp în timp, ajungând ca în perioada *Renaşterii* să domine viaţa intelectuală. Cu cât avansau studiile umaniste, cu atât era mai mare importanţa acordată factorului uman în privinţa cunoaşterii lui Dumnezeu; prin urmare filosofia era apreciată tot mai mult.[245]

Varlaam, unul dintre cei mai înzestraţi pionieri ai *Renaşterii*, ajunge să identifice obiectele, metoda şi realizările filosofiei şi teologiei, bazându-şi efortul pe argumentul că orice bun omenesc este un dar de la Dumnezeu, şi de aceea ambele au o înaltă calitate.[246] De fapt filosofia şi teologia, ca daruri ale lui Dumnezeu, au valoare egală întrucât Varlaam considera că atât cuvintele oamenilor sfinţi cât şi filosofia profană conduc spre un unic obiect şi prin urmare au acelaşi scop, aflarea adevărului care este unul singur. Acest adevăr s-a dat la început Sf. Apostoli, iar noi îl putem afla prin zel şi curăţie. Studiile filosofice contribuie în mod natural la ajungerea la principiile imateriale.[247] În pofida acestor afirmaţii, Varlaam nu poate fi considerat un filosof raţionalist, dimpotrivă, în elaborări ulterioare, ajunge la concluzii apropiate agnosticismului. El accentuează completa inabilitate a omului, în starea sa naturală, să înţeleagă cele dumnezeieşti şi, asemenea lui Platon consideră că purificarea şi scăparea din trup duce la vederea lui Dumnezeu în ekstaz.

Într-un contrast total cu cele de mai sus, Sf.Grigorie Palama delimitează clar teologia de filosofie.[248] El nu a fost influenţat de teologii occidentali, ci şi-a găsit suficient suport în Sf.Scriptură şi la Părinţii anteriori. Sf.Ap.Pavel, adresându-se în primul rând intelectualilor din Atena şi Corint, reliefează prăpastia dintre înţelepciunea lumii, sortită abolirii, şi cea a lui Dumnezeu, care este eternă şi aduce mântuirea (ICor.1,18-31; 2,6-10; II Cor.1,12). În mod similar, descrie Sf.Iacob înţelepciunea omenească, numind-o neduhovnicească şi demonică, iar pe cea venită de sus o califică drept curată, paşnică, îngăduitoare, ascultătoare, plină de milă şi de roade bune (Iacob 3, 13-17).

Atitudinea aceasta, dictată de motive pastorale, nu permite o distincţie între două tipuri de cunoaştere, deoarece respinge valoarea înţelepciunii omeneşti, fapt ce a avut consecinţe pentru evoluţia gândirii teologice până spre sfârşitul celui de al doilea secol, dar şi ulterior. Unii dintre apologeţi au adoptat, datorită trecutului lor intelectual, o atitudine diferită. Se exemplifică cu poziţia avută de Clement al Alexandriei, care considera că iniţial adevărul era unul, dar ulterior a fost divizat de şcolile filosofice. Cu toate că unele şcoli susţin că posedă adevărul integral, în realitate ei posedă doar o parte din el. *De aici rezultă că filosofia nu este total lipsită de valoare, dar şi că diferenţa faţă de teologie este fundamentală, deoarece filosofia se ocupă cu*

---

244 Studia Patristica, vol.IX, partea a III-a, Berlin, 1966,T.U.94, p.20-29

245 Ibid, p.20

246 **Defensio Hesychastarum** , 2,1,4, la P.Christou op.cit., p.21

247 Op.cit., 2,1,5

248 Cu siguranţă această distincţie nu era un fenomen unic atunci. Averroiştii din Vest au fost acuzaţi şi condamnaţi în 1277 deoarece, printre alte învăţături, susţineau că lucrurile pot fi adevărate în conformitate cu filosofia şi eronate potrivit credinţei catolice, ca şi cum ar fi existat două adevăruri contradictorii. - P.Mandonnet, **Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIIIe s., 2eme ed.**, Louvain 1911, V.II,175 - Există o controversă în legătură cu poziţia la care au ajuns averroişti, şi în special Siger de Brabant, în distincţia pe care au făcut-o între cele două înţelepciuni şi advăruri. Dar este evident că ei au avut o clară predilecţie pentru o astfel de distincţie care a apărut din nou în filosofia lui Ockham.- **Sent**.I, prol.ed. P.Bohner, 13-15, la P.Christou, op. cit., p.22

numele, adică cu învelişul, în timp ce teologia se ocupă cu lucrurile, adică cu cele esențiale(s.n.).[249] Împrumutate de la Philo, el foloseşte ca *typuri* reprezentative pe Agar şi pe Saara, ambele au născut, dar copiii n-au aceeaşi valoare.[250] În concluzie, potrivit lui Clement Alexandrinul, în timp ce sistemele filosofice posedă o parte a adevărului, teologia îl deține integral.

Sf.Diadoh al Photiceei, examinând această diviziune o atribuie căderii omului şi o consideră ca o separație între adevăr şi eroare. Prin căderea sa, omul " a fost divizat din cauza caracterului dublu al cunoaşterii". [251]

Sfântul Vasile cel Mare leagă cele două moduri de cunoaştere de domeniile servite. Înțelepciunea lumească procură înțelegerea acestei vieți trecătoare şi facilitează petrecerea plină de succes a acesteia, în timp ce înțelepciunea dumnezeiască oferă mijloacele pentru a dobândi fericita viață viitoare.[252] Fără a fi în contradicție una cu alta, cele două formează un pom pentru care una asigură frunzele, iar cealaltă fructele.[253] Prin urmare, se va vorbi despre două moduri de cunoaştere, mai degrabă decât despre o dublă cunoaştere.

Varlaam, ca aderent al unei viziuni unitare despre cunoaşterea lui Dumnezeu şi despre modul cunoaşterii, consideră că iluminarea dăruită tuturor oamenilor desăvârşiți ai timpurilor vechi, profeți sau apostoli sau chiar filosofi, a fost singurul mijloc de a-L cunoaşte pe Dumnezeu. Ei au primit acest dar după ce au fost curățiți de toată necurăția, datorită unui intens efort spiritual. Iluminarea i-a făcut pe toți văzători-de-Dumnezeu - *theoptas*. Varlaam considera credința, în sensul foarte larg al cuvântului, a fi temeiul cunoaşterii prin iluminare. Şi Sf.Grigorie o considera la fel, dar îi conferea două înțelesuri, unul mai larg pentru ceea ce nu putea fi demonstrat, şi altul mai restrâns pentru credința supusă demonstrației.[254]

Când Sf.Grigorie respinge argumentul lui Varlaam, nu întâmpină nici o dificultate în a recurge la tradiția despre cele două căi ale *theognosiei* [255]. Oricum există contradicții de ambele părți. Varlaam, deşi supraestimează valoarea filosofiei greceşti, în final tăgăduieşte ambele moduri de cunoaştere, atât cea filosofică, cât şi cea teologică. Cu toate că Sf.Grigorie subestimează valoarea filosofiei greceşti, recunoaşte importanța *theognosiei* naturale. Într-una

---

[249] **Stromata** 6,17, la P. Christou, op. cit., p.23

[250] Ibid., 1,5

[251] **Capita** 88, ed.E. de Places, p.148, 17

[252] **In Psalmos**, 14, P.G.29, 256, la P.Christou, *op. cit*., p. 23

[253] **Ad juniores**, 2 , la P.Christou, *op. cit.*, p. 23

[254] Teoria despre o ***cale dublă a cunoaşterii*** merge înapoi în timp până la Platon şi Aristotel. Împărțind cele patru puteri ale cunoaşterii, sezația, ştiința, intelectul şi opinia, în două grupe, Aristotel susținea că facultățile aparținând primului grup asigură cunoaşterea demonstrabilă, senzația prin obiecte sensibile, ştiința prin premisele primare; în timp ce acelea aparținând celui de al doilea grup procură cunoaşterea îndoielnică şi nedemonstrabilă. De fapt cele patru facultăți pot fi reduse la două: cea a ştiinței şi cea a opiniei. În ambele cazuri este implicată o funcție confirmatorie, credința, care potrivit lui Aristotel este conştiința certitudinii adevărului cunoaşterii. Clement Alexandrinul va reproduce teoria dublei cunoaşteri şi dublei credințe.- v. **Stromata** 2,17. El afirmă că demonstarația teoretică este omenească, în timp ce demonstrația ştiințifică îşi primeşte suportul prin citarea Sf.Scripturi. "credința este o cunoaştere concisă a ceea ce este indispensabil, în timp ce cunoaşterea în sine este o demonstrație puternică şi sigură a ceea ce se primise prin credință" -Ibid., 7,10.

Sf.Maxim Mărturisitorul va exprima ideea dublei cunoaşteri folosind o terminologie deosebită, adoptată la context: rațiune şi simțire spirituală (**Capita varia**, 4,31); cunoaştere habituală şi operativă (Ibid., p.4,29); cunoaştere relativă şi adevărată (**Capita theologica**,1,22). Primele sunt intelectuale şi ajută la aranjarea lucrurilor în lumea aceasta; celelalte sunt active şi ştiințifice şi asigură îndumnezeirea în veacul viitor (**Capita varia**, 4,29), la P.Christou, *op. cit*., p.25,26

[255] v. nota explic. 279, *supra*

dintre epistole scrie că dumnezeirea se situează dincolo de dialectică şi demonstrație; nu este subiect pentru speculații sau pentru silogism.[256]

După ce a reflectat mult asupra *theognosiei* naturale şi a celei teologice, Sf.Grigorie Palama a concluzionat că roadele celei de a doua căi sunt incombarabile primei. Dar o altă cale se deschide, capabilă să ducă la cea mai intimă simțire a prezenței lui Dumnezeu, anticipare a fericirii veşnice, calea vederii lui Dumnezeu- *theoptia*. Datorită ascezei, călugării isihaşti de la Athos primiseră darul rugăciunii curate şi pe cel al vederii luminii dumnezeieşti necreate. Această lumină nu era considerată a fi un simbol (în sensul obişnuit al termenului, nu în cel teologic, adică unirea dintre necreat şi creat) al slavei divine, nici un fenomen impersonal, ci nemijlocita prezență a lui Dumnezeu Unul în Treime; în lucrare- *energia*, fiind prezent nemijlocit Lucrătorul.

Sf.Grigorie Palama, referindu-se la istoria Revelației, arăta multitudinea circumstanțelor în care Dumnezeu Se descoperă ca lumină. Teofaniile din Vechiul Testament, strălucirea feței lui Moise, viziunea Sf. Ştefan, lumina de pe drumul Damascului, şi mai presus de toate, lumina lui Hristos pe care au văzut-o ucenicii pe Tabor. Varlaam din Calabria nu respingea posibilitatea vederii luminii dumnezeieşti *per se*, ci interpretarea teologică a isihaştilor. Lumina inteligibilă poate fi, potrivit lui, fie Dumnezeu Însuşi, fie natura angelică, fie intelectul uman purificat. Ar fi fost acceptabil ca isihaştii să vorbească despre vederea luminii inteligibile în sensul de vedere a îngerilor sau a propriului lor intelect- *nous*. Dar a-L vedea pe Dumnezeu în lumină era ceva de neconceput. Respingând distincția dintre ființă şi energii el neagă orice posibilitate de comuniune autentică între Dumnezeu şi om şi, totodată, conceptul unei reale teofanii.[257]

Primind strălucirea luminii necreate, isihaştii experiau o nemijlocită comuniune cu Dumnezeu, cu toate consecințele ce decurg în planul regenerării şi îndumnezeirii. Vederea luminii dumnezeieşti este darul îndumnezeitor al Duhului Sfânt- Dătătorul de viață şi Sfințitorul. Apare însă întrebarea: Cum a fost posibil ca cei trei apostoli să vadă cu ochii trupeşti lumina *Schimbării la Față* dacă era necreată ? Şi mai departe cum puteau isihaştii să afirme că văd nu doar simboluri divine sau îngeri, ci însăşi slava (forma *–morphe*) necreată şi nepieritoare a naturii dumnezeieşti? Sf. Grigorie Palama spune clar că omul nu are o facultate naturală în acest sens, ci, primind puterea Duhului Sfânt, ochii sunt transformați şi devin capabili pentru o astfel de vedere. Iar în viața veşnică, acelaşi trup, chiar dacă spiritualizat, va contempla lumina dumnezeiască de-a pururea. [258] Referindu-se la aceeaşi problemă, Părintele Stăniloae scrie: “Dar lumina aceasta, deşi nu e sensibilă, deşi e spirituală, se răspândeşte din suflet în afară, pe fața şi pe trupul celui ce o are înăuntru. Astfel strălucea Moise, de lumina lăuntrică a minții ce se revărsa şi pe trup. Prin urmare, lumina de pe fața lui Moise era văzută şi cu ochii trupeşti de cei ce-l priveau. <<Ba fața lui Moise strălucea atât de tare, încât cei ce se uitau la el nici nu puteau privi la lumina aceea copleşitoare. Aşa arăta fața sensibilă a lui Ştefan, ca o față de înger>>.[259] E o deosebire însă între răspândirea acelei lumini pe fața celor ce o văd în duhul lor, şi lumina însăşi văzută de ei. Dacă răspândirea ei pe fața acelora s-a întâmplat să o vadă şi cei ce nu se aflau într-o stare ridicată deasupra activității naturale a minții, aşadar prin puterea naturală a ochilor, lumina aceea însăşi, arătată în duhul celor ridicați deasupra lor înşişi, chiar dacă se vedea şi *cu ochii trupeşti, nu se vedea prin puterea naturală a ochilor, ci prin Duhul Sfânt care lucra prin mintea şi prin ochii lor* (s.n.). De aceea, dacă reflexul luminii dumnezeieşti răspândită pe

[256] **Epistola I ad Barlaaam**, 33

[257] G.Mantzarides, *op.cit*., p.97

[258] **Răspuns lui Akindinos** 3,2,3, la G. Mantzarides, *op.cit*., p.100

[259] Ibid.

fața unor sfinți în ekstaz e văzută uneori de oricine, lumina dumnezeiască însăşi nu e văzută de oricine. De pildă, lumina din noaptea Naşterii Mântuitorului nu e văzută de ochii dobitoacelor, iar lumina de pe Tabor, deşi strălucea mai tare ca soarele, deci ar fi putut s-o vadă oricine din orice loc, nu o vedeau decât cei trei apostoli, în care lucra puterea Duhului Sfânt. Deci chiar dacă acea lumină e văzută şi de ochii sensibili, întrucât nu e văzută de aceştia cu puterea lor naturală, ea nu e sensibilă”. [260] Răspunzându-i lui Varlaam, Sf.Grigorie scrie: “ E necesar deci ca şi despre arătarea luminoasă a lui Iisus în Tabor, să nu-ți dai părerea pe baza cugetărilor slăbănoage, adică omeneşti, şi a reflexiilor greşite, ci să te supui cuvintelor duhovniceşti şi să aştepți cunoştința sigură ce vine în inima curată prin experiență. Căci aceasta, realizând unirea cu lumina aceea, învață tainic pe cei ce-o obțin că nu e ceva din cele ce sunt, ca una ce depăşeşte toate existențele? Sau care lucru sensibil nu e făptură? Cum va fi însă strălucirea lui Dumnezeu, făptură? Nefiind deci făptură, nu va fi nici sensibilă, în sens propriu. … Sf.Vasile cel Mare zice că cei ce erau curați cu inima când S-a arătat Domnul prin trup, <<vedeau continuu puterea aceasta, strălucind din trupul închinat>>. Cum e însă lumină sensibilă aceea care e văzută datorită curățeniei inimii? După dumnezeiescul cântăreț Cosma, <<Hristos a atins pe înălțime o strălucire nemăsurată în frumusețe>>. Cum nemăsurată, dacă e sensibilă? Iar Ştefan, primul martir pentru Hristos, privind în sus a văzut cerurile deschise şi slava lui Dumnezeu în ele şi pe Hristos stând de-a dreapta lui Dumnezeu (F.Ap.7,55-56). Poate oare ajunge vreo putere sensibilă până la cele ce sunt mai presus de ceruri? Căci el de jos, de pe pământ, privea acolo. Şi, ce-i mai mult, nu vedea numai pe Hristos, ci şi pe Tatăl Lui; cum ar fi văzut doar pe Fiul şezând de-a dreapta Lui, dacă nu l-ar fi văzut şi pe El? Vezi că poate fi văzut Cel nevăzut de cei curați cu inima, însă nu sensibil, nici inteligibil, nici prin negație, ci printr-o oarecare putere negrăită?… Cum a văzut deci acestea primul martir, dacă nu le-a văzut nici prin înțelegere, nici sensibil, nici prin negație, nici deducând cauzal sau prin analogie la cele dumnezeieşti? Eu ți-o voi spune cu hotărâre: duhovniceşte; aşa cum am spus şi despre cei ce-au văzut prin descoperire lumina preacurată; şi aşa cum au spus şi mulți Părinți înaintea noastră. Aceasta, de altfel, o învață şi dumnezeiescul Luca, zicând: *<<Iar Ştefan fiind plin de Duhul Sfânt, căutând la cer, a văzut slava lui Dumnezeu>>*. Şi tu, aşadar, dacă ai deveni plin de Duh Sfânt, ai vedea duhovniceşte cele ce nu se văd nici cu mintea”.[261] Prin urmare: “ dacă nu o văd prin puterea naturală a ochilor, înseamnă că nu e asemenea luminii fizice, din spațiu, sau din aer, ci face parte dintr-o regiune spirituală. Cei ce o văd pătrund prin puterea Duhului din ei dincolo de planul realităților fizice. Ei se află ridicați într-o *ordine a Duhului* (s.n.). faptul că ochii lor sunt deschişi şi caută ținta undeva afară nu înseamnă altceva decât că lumina din ordinea realităților spirituale copleşeşte, pentru simțul lor devenit plin de puterea Duhului, realitățile înconjurătoare, aşa cum, într-o asemănare palidă, pentru cel ce iubeşte, toată natura se umple de lumina ce iradiază parcă din ființa iubită”.[262] Se poate afirma că lumina dumnezeiască este necreată, dar este vizibilă cu ochii trupeşti datorită lucrării Duhului Sfânt. Nu este vorba de un fenomen impersonal, ci de Hristos însuşi Care străluceşte în cel cu viață sfântă. Vederea luminii dumnezeieşti, suprema treaptă a apofatismului, înseamnă relație personală cu Sfânta Treime.

În final, considerăm că este important să se reliefeze conmplementaritatea dintre catafatism şi apofatism precum şi relația dintre treptele apofatismului prin redarea cuvintelor

[260] **Ascetica şi mistica ortodoxa**, vol. II, Ed.Deisis, Alba Iulia,1993, 168-169, cf. Sf. Grigorie Palama, **Tratatul al treilea din triada întâi contra lui Varlaam**, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae în: **Viața şi învățătura Sfântului Grigorie Palama - cu patru tratate traduse**, ed. a doua , Ed. Scripta, Bucureşti, 1993, p.196

[261] Sf.Grigorie Palama, *op.cit.*, p.197,198

[262] Pr.Prof. D.Stăniloae, **Ascetica şi mistica**…, *op. cit.*, p. 169

Sfântului Simeon Noul Teolog, cel care ne învață că, atunci când „se ridică la cele desăvârşite”, omul primeşte darul de a depăşi apofaticul prin experierea epectatică a prezenței nemijlocite a lui Dumnezeu Cel Unul în Treime, față către Față:

„Acestea sunt, fraților, minunile lui Dumnezeu față de noi! Ridicându-ne noi la cele mai desăvârşite, Cel fără chip [fără formă – *amorphos*] şi fără înfățişare - *aneideos* nu mai vine ca mai înainte fără chip [fără formă- *amorphos*] şi fără înfățişare. *aneideos*, nici venirea şi prezența luminii Lui la noi nu se mai face în tăcere. Dar cum anume? Într-o formă oarecare- *en morphe tini*, fireşte a lui Dumnezeu; desigur, Dumnezeu nu Se arată într-o figură - *schemati* sau o întipărire- *ektypomati*, ci luând chip [formă] într-o lumină neînțeleasă, neapropiată şi fără chip [formă]- *en amorpho memorphomenos photi* [263] - căci nu putem spune sau exprima mai mult -, dar Cel nevăzut Se arată în chip arătat şi Se face cunoscut în chip foarte cognoscibil şi Se vede în chip limpede, Cel prin fire Dumnezeu vorbeşte şi ascultă în chip nevăzut - *aoratos* şi grăieşte ca un prieten cu prietenul său, față către Față (**Ieşire** 33,11), cu dumnezeii- *theois* născuți din El după har- *kata charin ex autou gennetheisi*, iubeşte ca un tată şi e iubit foarte fierbinte de către fii, şi se face acestora contemplație minunată – *xenon theama* şi auzire şi mai emoționantă – *phriktoteron akousma*, care nici nu poate fi rostită în chip vrednic de către ei, nici nu suportă să fie acoperită de tăcere”.[264]

---

[263] În nota la această expresie, Arhiepiscopul Basile Krivocheine scrie: “Se poate observa caracterul antinomic al expresiilor Sfântului Simeon care preia dar nuanțează insistența avvei Evagrie Ponticul pe absența de forme, figuri şi imagini ale lui Dumnezeu în experiența unirii minții cu Dumnezeu: Dumnezeu este fără formă şi fără o figură, dar totuşi se arată limpede, conştient şi clar într-o anumită formă fără formă în care intră într-o relație de iubire caldă şi de prietenie afectuoasă cu sufletul contemplativ (**SC** 113, p.322-323).

[264] **Cateheze**, 35 **SC** 113, cf. t.r. Ioan I.Ică jr., în: **Cateheze, Scrieri,** II, Ed.Deisis, Sibiu, 1999, pp.365-366;

Theognosia mistic-sacramentală în ambianța ecclesială

Importanța unei veritabile cunoaşteri duhovniceşti poate fi umbrită de asocierea semantică dintre cunoaştere şi învăţare mai degrabă decât trăire, dintre cunoaştere şi a cunoaşte, mai degrabă decât disponibilitatea de a cunoaşte[265]. La începutul lucrării sale intitulate: **Dialectica,** Sfîntul Ioan Damaschin arată de ce este importantă cunoaşterea duhovnicească pentru viaţa creştină. Se subliniază relaţia nemijlocită dintre cunoaştere şi iubire, cunoaşterea lui Dumnezeu implicând asemănarea cu El. Cunoaşterea nu poate fi dobândită „la rece", trebuie să aducă cu sine relaţia, altfel nu este cunoaştere. Şi, întrucât Dumnezeu este adevărul, a ajunge la adevăr înseamnă a ajunge la Dumnezeu, Cel care doreşte comuniunea şi relaţia. Din acest motiv, oamenilor li s-a conferit abilitatea de a cunoaşte, de a ajunge la Dumnezeu şi de a intra în comuniune cu El[266]. „Filosofia este o imitare a lui Dumnezeu, deoarece, aşa cum Dumnezeu este înţelept şi căutarea înţelepciunii este în cele din urmă căutarea asemănării cu Dumnezeu"[267]. Adevărata cunoaştere este în strânsă relaţie cu modul în care se obţine şi cu conţinutul său. Cunoaşterea, iubirea, credinţa şi asemănarea cu Dumnezeu nu pot fi despărţite, deoarece sunt focalizate spre Dumnezeu şi conduc spre El.

Din cuprinsul rugăciunii arhiereşti a Domnului Iisus Hristos învăţăm că viaţa veşnică este cunoaşterea lui Dumnezeu: „*Şi aceasta este viaţa veşnică: Să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, şi pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis* - aute de estin he aionios zoe, ina ginoskosin se ton monon alethinos Theon kai hon apesteilas Iesoun Hriston" (**In**.17,3). Viaţa veşnică o conferă Mântuitorul celor ce I-au fost încredinţaţi de către Tatăl: „*Precum I-ai dat stăpânire peste tot trupul, ca să dea viaţă veşnică tuturor celor pe care Tu i-ai dat Lui"*(**In**.17,2).

Inspirat de aceste cuvinte, părintele Stăniloae afirma că scopul principal al vieţuirii noastre este acela de a-L cunoaşte pe Dumnezeu, întrucât *„*Dumnezeu ne-a făcut pentru a-L cunoaşte"[268]. Cunoşterea lui Dumnezeu şi a lumii nu este opţională, ci ne aparţine în mod ontologic, ca dar şi chemare în acelaşi timp. Martin Heidegger considera că serioasele dificultăţi epistemologice care persistă în filosofia şi ştiinţa modernă se datorează în primul rând despărţirii procesului conceptualizării de realitate, precum şi dominaţiei formulărilor abstracte despre natură.[269] Încă din Grecia antică, observa Thomas F. Torrance[270], raţiunea şi fiinţa - *logos* şi *physis* au început să se despartă, iar extinderea procesului gândirii abstracte a dus la asumarea de către raţiune a statutului de lege asupra fiinţei, operând prin impunerea unor modele abstracte de gândire, fiinţei.[271] Se pare că Heidegger s-a inspirat din reacţia lui John Duns Scotus la învăţătura lui Thomas Aquinas. Scotus dorea să stabilească o epistemologie mai realistă în care să domine o relaţie directă între raţiune şi fiinţă, fără imagini intermediare ale realităţii, de aceea a pledat pentru o diminuare a proceselor de gândire abstractă. Detaşarea dualistă a gândirii de fiinţă a fost oprită în primele secole ale erei creştine, când Părinţii, pe baza înţelegerii creştine a creaţiei şi a

---

[265] Nicholas Armitage, **Knowing and unknowing in Orthodox spirituality**, în : Sobornost (incorporating Eastern Churches Review), vol 22:1, 2000, p.7

[266] Ibid.

[267] **Dialectica**, 3, la N.Armitage, op.cit., p.9

[268]Preot Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae, **Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă**, Ed.Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p.163

[269] M.Heidegger, **An Introduction to Metaphysics,** New Haven and London, 1959, p.178 sq.

[270] T.F.Torrance, **Transforming & Convergence in the Frame of Knowledge**, , Edinburgh, 1982

[271] Ibid., capit. **The Making of the „Modern" Mind from Descartes and Nwton to Kant,** p.1

Întrupării, au accentuat că atât materia cât şi forma Universului au fost create de Dumnezeu din nimic şi sunt unite indisolubil într-o singură ordine raţională contingentă ce pătrunde întreaga natură. Teologia creştină a respins astfel premisele deterministe ale filosofiei şi ştiinţei greceşti, relaţia necesară între lume şi Dumnezeu, şi, totodată, despărţirea tranşantă dintre materie şi formă. Urmarea a fost deschiderea drumului unei ştiinţe naturale realiste în care cunoaşterea Universului poate fi stabilită sub controlul obiectiv al realităţii contingente independente şi al inteligibilităţii inerente conferite de Dumnezeu, devenind posibilă investigarea empirică a naturii, a proceselor intrinseci şi a modelelor lor ascunse, precum şi dezvoltarea modalităţilor autonome de investigaţie ştiinţifică proprie formulării autonome a legilor naturii.[272] Însă modelul pre-creştin al ştiinţei a dominat, excluzându-se din domeniul cunoaşterii autentice orice ţinea de natura contingentă. Timp de peste un mileniu, metafizica augustiniană şi cea aristotelică s-au combinat şi au menţinut un mod de gândire dualist, obstrucţionând apariţia ştiinţei empirice şi prin existenţa unei concepţii intelectualiste despre adevăr ca „adecvarea intelectului la *realitate* (s.n.)", care tindea să ducă, de fapt, la corespondenţa realităţii cu înţelegerea umană.[273]

Mircea Eliade afirma după mulţi ani de cercetare asiduă, că „este greu să ne imaginăm cum ar putea funcţiona spiritul uman fără a avea convingerea că ceva ireductibil *real* (s.n.) există în lume; şi este cu neputinţă să ne închipuim cum ar putea să apară conştiinţa, fără a conferi o semnificaţie impulsiunilor şi experienţelor omului. Conştiinţa unei lumi *reale* (s.n.) şi semnificative este strâns legată de descoperirea sacrului. Prin experienţa sacrului, spiritul uman a sesizat diferenţa între ceea ce se revelează ca fiind *real* (s.n.), puternic, bogat şi semnificativ, şi ceea ce este lipsit de aceste calităţi, adică curgerea haotică şi periculoasă a lucrurilor, apariţiile şi dispariţiile lor fortuite şi vide de sens".[274]

Noţiunea de *real* a cunoscut schimbări mari în evoluţia recentă a epistemologiei.[275] Realul este apropiat de *res* din filosofia clasică şi de *noumenul* kantian. Teologia nu poate exista fără a avea un *real*. Acest *real* al teologiei nu este, în opinia lui J. Ansaldi, nici Dumnezeu, nici omul credincios, ci întâlnirea lor în credinţă. *Realul* teologiei este credinţa, fapt ce nu înseamnă că omul şi Dumnezeu consideraţi separat nu ar fi *reali.* Credinţa ţine de întâlnire care presupune o mişcare dublă: prezenţa simţită a lui Dumnezeu şi răspunsul omului (*fides hominis*). Îmbrăcat în Hristos la Botez, omul devine *[homo] theologicus*. *Realitatea* întâlnirii cu Hristos în actul convertirii şi al Botezului este descrisă de Sfântul Apostol Pavel, atunci când relatează experienţa sa de pe drumul Damascului (**F. Ap**. 22, cf.9). Saul a primit atunci marele dar al vederii luminii dumnezeieşti, a treia treaptă a apofatismului. Învăluit în lumină, trăieşte viu şi nemijlocit *realitatea* întâlnirii cu Hristos cel înviat. "Lumina Ta, Dumnezeul meu, eşti Tu!"[276] avea să

---

[272] Ibid., p.2

[273] Ibid., p. 3; a se vedea şi excelenta analiză dintr-o altă lucrare editată de renumitului teolog T.F.Torrance : **Belief in Science and in Christian Life. The Relevance of Michael Polanyi's Thought for christian Faith and Life**, the Handsel Press, Edinburgh, 1980, în spec. capit. său: **The Framework of Belief**, pp.1-27, unde tratează despre înţelegerea credinţei din perspectiva unei duble opoziţii: între credinţă şi vedere şi între credinţă şi raţiune. În **Vechiul Testament** accentul nu este pe vedere, care s-ar baza pe cel ce vede, ci pe ascultarea Cuvântului lui Dumnezeu care dă naştere cunoaşterii ce-şi are fundamentul în Dumnezeu. Mântuitorul accentuează preemineţa credinţei, nu a vederii, dar contrastul biblic dintre credinţă şi vedere nu implică un contrast între credinţă şi cunoaştere sau între credinţă şi raţiune., pp. 2,3

[274] **La Nostalgie des Origines**, 1969, pp.7 sq., cit. în: Idem., **Istoria credinţelor şi ideilor religioase**, I, t.r. Cezar Baltag, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1981, p. IX

[275] Jean Ansaldi, **La Foi comme a-rencontre du réel**, în Idem: **L'articulation de la foi de la Théologie et des Ecritures**, Les Editions du cerf, Paris, 1991, p.11

[276] **Imn**., 45, 6; trad. rom., cit., p. 622

afirme Sfântul Simeon Noul Teolog. Lumina nu este ceva impersonal, ci Hristos însuşi în descoperirea Sa. Persoana transcende natura, Se face cunoscută prin energiile necreate. Orbit „*din cauza strălucirii acelei lumini*” (**F. Ap**. 22,11), deoarece fusese nepregătit pentru această întâlnire, Saul avea să se boteze (**F. Ap**. 22,16), să se îmbrace în Hristos odată pentru totdeauna, să-L cunoască în mod nemijlocit, avea să trăiască „*iar şi iar*” experienţa baptismală, *relitatea* întâlnirii decisive cu Hristos schimbându-i radical viaţa, aceasta devenind dovada vie şi permanentă a *realităţii* acelei întâlniri. Nu înseamnă că se afla mereu în starea ekstatică a perceperii luminii dumnezeieşti, dar odată ce a avut acestă experienţă, credinţa ca tensiune, ca dinamică, devine tot mai intensă.

În mod minunat şi cu aceeaşi relevanţă gnoseologică supremă, va descrie şi Nicolae Steinhardt întîlnirea sa *reală* cu Hristos prin Sfânta Taină a Botezului săvârşită, în secret, în lagărul morţii. Şi schimbarea sa a fost radicală, ajungând un teolog de mare fineţe şi un monah cu alese virtuţi. Părintele scria: „Cine a fost creştinat de mic copil nu are de unde să ştie şi nu poate bănui ce-nseamnă botezul. Asupra mea se zoresc clipă de clipă tot mai dese asalturi ale fericirii. S-ar zice că de fiecare dată asediatorii urcă mai sus şi lovesc mai cu poftă, cu precizie. Va să zică este adevărat: este adevărat că botezul este o sfântă taină, că există sfintele taine. Altminteri fericirea aceasta care mă împresoară, mă cuprinde, mă îmbracă, mă învinge n-ar putea fi atât de neînchipuit de minunată şi deplină. Linişte. Şi o absolută nepăsare. Faţă de toate.[277] Şi o dulceaţă. În gură, în vine, *în muşchi*. Totodată o resemnare, senzaţia că aş putea face orice, imboldul de a ierta pe oricine, un zâmbet îngăduitor care se împrăştie pretutindeni, nu localizat pe buze. Şi un fel de strat de aer blând în jur[278], o atmosferă asemănătoare cu aceea din unele cărţi ale copilăriei. Un simţământ de siguranţă absolută”[279]. Întrebat ce crede despre marii convertiţi, el însuşi fiind un convertit la maturitate, dă un răspuns de un firesc cuceritor: „ (...) sunt nişte oameni foarte fericiţi, toţi. Convertirea este un acces la fericire. Omul care-L cunoaşte pe Hristos şi care-L iubeşte şi care se converteşte e un om fericit, e un om care intră într-o zonă a fericirii, iese din întuneric, din chin. Eu nu zic că intră într-o stare de fericire perfectă; că omul poate să se mai îmbolnăvească, să aibă necazuri, să cadă, să ... mai ştiu eu ce, să piardă bani, mă rog, să aibă necazuri, dar pe un fond de fericire. Pe un fond de linişte. Nu mai cunoaşte deznădejdea neagră. Ei, asta ţine de botez. Botezul sincer nu este apă. Noi nu suntem botezaţi cu apă Noi suntem botezaţi cu Duh şi cu foc. Sub aparenţa apei se aflǎ duh şi foc. Aşa cum în Sfânta Împărtăşanie pâinea şi vinul pe care le luăm în gură sunt trupul şi sângele Domnului şi nu se văd, tot aşa şi apa botezului este duh şi foc. Şi este un izvor de multă fericire. Niciodată un convertit nu va mai cunoaşte pe deplin deznădejdea- poate să fie şi el amărât, să fie bolnav, să aibă o criză, să se certe, mă rog, diferite împrejurări ale vieţii. Dar nu mai atinge adâncurile. Adâncurile bazate pe fericire, pe linişte, pe dragoste. Întunericul şi frigul nu au acces liber asupra convertitului. Pentru că e căldura Duhului şi a focului care imediat te apără”[280].

Dificultatea predării „obiective” a theognosiei aghiografilor şi a celorlalţi sfinţi prin intermediul cărora noi avem Revelaţia dumnezeiască cu cele două căi de transmitere: Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie, este evidentă. Cum să transmiţi *realitatea* acestei întâlniri? Cunoaşterea autentică a lui Dumnezeu ţine de această întâlnire *reală*. Putem transmite informaţii,

---

277 Se referă la condiţiile de iad „oferite” de umanismul socialist

278 Se referă oare la „adierea de vânt lin” (III**Regi** 19,12) prin care s-a făcut simţită prezenţa lui Dumnezeu în timpul proorocului Ilie

279 Nicolae Steinhardt, **Jurnalul fericirii**, Ed.Mănăstirii Rohia, Rohia, 2005, p.92

280 N.Steinhardt, Ioan Pintea, **Primejdia mărturisirii. *Convorbirile de la Rohia urmate de jurnal***, Ed.Humanitas, 2006, p.173

dar nu *realitatea* însăşi. Dumnezeu devine *real* pentru noi cei *reali* numai atunci când ne întâlnim cu El, altfel El rămâne un concept, chiar dacă unul sublim, iar noi ne înstrăinăm tot mai mult de El şi de noi înşine, pentru că ne-a creat pentru această întâlnire *reală.* Acum am putea înțelege de ce părintele Rafail Noica, invitat la Congresul internațional[281] dedicat Părintelui Dumitru Stăniloae pentru a vorbi în aula Patriarhiei despre telog şi teologie, a ales să conferenţieze despre viața Sfintei Maria Egipteanca şi cea a Cuviosului Siluan Atonitul. Părintele a descris modul minunat în care s-a schimbat radical viața lor, a accentuat teologia lor existențială, cu alte cuvinte roadele unei întâlniri *reale* cu Hristos Domnul. Dacă teologul nu experiează o astfel de întâlnire *reală,* doar „gângăveşte" ceva despre om, lume şi Dumnezeu, nu teologhiseşte, spunea cunoscutul şi atât de apreciatul duhovnic contemporan, cunoaşterea lui Dumnezeu este întotdeauna după măsura credinței omului.

Probabil din această cauză, în primele secole ale Bisericii nu a existat o *teologie* ca disciplină metodică sau ca *scientia* şi, prin urmare, teologii acestei perioade nu au urmat o metodă dată pentru a ajunge la cunoaşterea lui Dumnezeu.[282] Chiar dacă inițial s-a folosit termenul grecesc *gnosis*[283], din cauza posibilelor asocieri cu gnosticismul, scriitorii creştini din timpul lui Origen au adoptat termenul *theologia*, nu în sensul modern, academic, ci având o conotație mistică, desemnând meditația şi contemplația în cadrul unei comunități ecclesiale.

La Sfinții Părinți - scrie Paul Evdokimov - termenul "teologie" înseamnă contemplația Tainei Sfintei Treimi - *theoria tes agias Triados* - şi este înainte de toate lumina dumnezeiască reflectată în oglinda sufletului curățit : sufletul "primeşte în el discul soarelui" şi se adânceşte în sentimentul prezenței, al venirii lui Dumnezeu. Teologia mistică este tocmai această cunoaştere prin *inhabitarea* (locuirea în) Cuvântului . Este vorba deci, de la început, nu de a cunoaşte ceva despre Dumnezeu, ci "de a-L avea pe Dumnezeu în tine". Aici categoria esențială este *plinul* sau *golul*, să fii golit de orice substanță duhovnicească, sau să te umpli de prezența dumnezeiască, „*Ave gratia plena"* sau , în cazul Sfântului Ştefan, "să fii umplut de Duhul Sfânt". Este o conştientizare progresivă a prezenței Cuvântului Care iluminează."[284]

Într-o excelentă analiză asupra adevărului şi cunoaşterii, Nikos Matsoukas remarca distincția „dintre *adevăr* şi *cunoaştere*, dintre *a fi* şi *a cunoaşte*. (...) În alteritatea dintre adevăr şi cunoaştere precede întotdeauna adevărul, ca lucru (sensibil sau inteligibil), şi urmează

---

[281] Bucureşti, octombrie, 2003

[282] Emil Bartoş, **The Concept of Deification in Eastern Orthodox Theology with detalied Reference to Dumitru Stăniloae***,* mss.,teză de doctorat, University of Lampester, Wales, (Marea Britanie) 1996, p.25 (t.r. **Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae,** Ed. Institutului Biblic "Emanuel", Oradea, 1999, p.45)

[283] L. Bouyer îşi manifestă îngrijorarea relativ la faptul că în ultima perioadă a devenit o modă la teologii protestanți, dar nu numai, să considere tot ceea ce ține de contemplație în tradiția creştină ca fiind de origine grecească. Cauza ar fi studierea unor termeni filosofici scoşi din contextul în care au fost folosiți de Părinți. De exemplu este absolut fals să se afirme că termenul grecesc *gnosis* , însemnând „cunoaştere", ar fi fost împrumutat de Părinți (Clement al Alexandriei şi Origen) din vocabularul ereticilor pe care cercetătorii din secolul al XIX-lea i-au numit "gnostici", ca şi cum apelativul s-ar referi doar la ei. De fapt, Părinții i-au numit pe aceşti eretici "pseudo-gnostici" rezervând Bisericii celei una adevărata "gnosis". Este fals, de asemenea, să se afirme că prima dată cuvântul "gnosis" a fost folosit în filosofie, deoarece aici n-a avut niciodată un sens limitat, ci foarte larg. Cunoaşterea propriu-zis filosofică este numită totdeauna *episteme*, niciodată *gnosis.* In **Septuaginta** *gnosis* ajunge să însemne cunoaşterea lui Dumnezeu. Odată cu Philon din Alexandria, *gnosis* desemnează cunoaşterea specific religioasă, dar întotdeauna în legătură cu textele biblice pe care le citează în greceşte. Termenul a fost folosit de primii scriitori creştini, ex. Sf.Pavel, deoarece era termen biblic.- **Introduction to Spirituality***,* Desclee, New York, 1961, p. 264, 267, 268

[284] Paul Evdokimov, **Cunoaşterea lui Dumnezeu în Tradiția răsăriteană-Învățătură patristică, liturgică şi iconografică***,* trad. rom., Pr.lect.univ.dr.Vasile Răducă, Ed.Christiana, Bucureşti, 1995, p.20-21

cunoaşterea, ca participare totală sau parţială la acest lucru. Astfel, devine clară distincţia dintre obiectiv şi subiectiv, aşa după cum a consfinţit aceşti termeni filozofia apuseană modernă şi, concret, gnoseologia. Cu toate acestea, subiectul, de la sine înţeles, constituie totodată şi obiect [ἐπιστητό] al adevărului, la care poate să participe cognitiv, prin cercetare ştiinţifică, sau la nivel de relaţii interpersonale, un alt subiect. Prin urmare, adevăr este lucrul şi cunoaştere este participarea la acesta. Adevărul este obiect, iar cunoaşterea, ca participare, rezultă în urma relaţiei dintre obiectul de cunoscut şi subiectul care cunoaşte acest obiect (sau participă şi se încadrează acestuia)."[285] Abordând incitanta temă a cunoaşterii ştiinţifice moderne a lumii, profesorul N. Matsoukas atrage atenţia că „alta e realitatea şi alta imaginea pe care o avem şi o ştim despre realitate.(...) teoreticienii insistă că lumea reală rămâne „nevăzută" şi „neînţeleasă", fără ca aceasta să însemne că lumea cunoaşterii ştiinţifice nu este reală."[286] Foarte importantă este şi analiza conceptelor *obiectiv* şi *subiectiv.* „Ca obiectiv ar trebui să se considere, în primul rând, însăşi realitatea accesibilă şi abordabilă, şi chiar cea inaccesibilă, care constituie necunoscuta X; cu alte cuvinte, însăşi realitatea, indiferent de gradul la care ar putea intelectul să o cucerească. Deci, obiectivitatea nu este doar concretul şi cunoscutul, ci orice obiect de cunoaştere care este abordabil. De aceea prin obiectiv nu înţelegem întotdeauna constantul şi sigurul, ci însuşi obiectul de cunoaştere, care se oferă spre cunoaştere şi încadrare în el. Astfel, am spune că subiectivitatea constituie întotdeauna un ochi care vede şi consideră realitatea, o face parte a sa – sau, altfel spus, se încadrează acestei realităţi şi o posedă. Prin subiectiv, deci, nu înţelegem neobiectivul, arbitrarul, neacoperitul sau alte improvizaţii făcute de naivi şi intelectuali, distinşi prin instruirea lor nefilozofică. În ultimă analiză, subiectivitatea este o categorie specială a realităţii; am spune că e instrumentul care înţelege realitatea ca participare şi cunoaştere. Acest instrument, împreună cu însăşi cunoaşterea, constituie subiectivitatea, existenţa globală a unei fiinţe gânditoare, senzorul general care cuprinde realitatea.(...) De aceea, când relaţia dintre *a fi* şi *a cunoaşte*, *subiectiv* şi *obiectiv*, se împleteşte fără rigidităţi vătămătoare, *obiectivitatea* şi *subiectivitatea* par a fi acelaşi lucru."[287]

Am redat acest citat mai amplu şi pentru a arăta că este netemeinică acuza adusă cunoşterii teologice de a nu fi „obiectivă". A înţelege şi a aplica practic virtualităţile existente în lume, se datorează întotdeauna darului Creatorului.[288] Savanţii pot explica şi demonstra veridicitatea teoriilor lor prin aplicabilitatea practică, dar nu toţi oamenii pot înţelege ceea ce ei înţeleg, pentru că nu au toţi darul cunoaşterii ştiinţifice, şi nici nu au depus un efort susţinut asemenea lor. În mod similar, nu toţi avem acces direct la *realitatea* întâlnirii cu Dumnezeu, care este rezultatul darului lui Dumnezeu şi al efortului etic-ascetic constant. Dar cei care au acces, ne vorbesc existenţial despre experienţa lor şi autenticitatea mărturiei lor se vădeşte prin viaţa lor. „Sfinţii mărturisesc pe Dumnezeu ca *prezenţă* – „lumină", lumină distinctă de cea pe care o cunoaştem prin simţuri. Gustarea acestei prezenţe duce însă pe om la o experienţă ce iese întrucâtva din coordonatele fireşti de spaţiu-timp. Această experienţă o apără sfântul Grigorie Palama ca adevărată profunzime a teologiei faţă de zisa-teologie înţeleasă ca simplă manipulare

---

[285] Nikos Matsoukas, **Introducere în gnoseologia teologică**, Ed. Bizantină, Bucureşti, 1997, pp.37,38

[286] Ibid.,p.71

[287] Ibid., p.72

[288] A se v. foarte interesanta analiză intitulată: **Revelaţie, intuiţie şi creativitate ştiinţifică,** din: Pr.Prep.Dr.Răzvan Andrei Ionescu şi Lector Dr. Adrian Nicolae Lemeni, **Teologie Ortodoxă şi Ştiinţă**, Ed.IBMBOR, Bucureşti, 2006, pp.253-258

abstractă de noțiuni cu conținut religios. *Teologia nu poate fi decât expresia experienței întâlnirii cu Dumnezeu, deci mistică.*”[289](s.n.)

Sfântul Grigorie Palama a realizat o sinteză a tradiției mistice a Bisericii şi a arătat că „Dumnezeu poate fi cunoscut *real*, ca prezență personală, cunoaşterea lui Dumnezeu nefiind o descriere conceptuală, ci o *unire efectivă cu El.*”[290] Dificultatea transmiterii experienței mistice a întâlnirii *reale* cu Dumenzeu rămâne şi se accentuează mai mult când citim mărturisirea arhimandritului Sofronie, ucenic apropiat al Cuviosului Siluan Athonitul:

„Sufletul nu îşi ia asupră-şi a vorbi despre Lumina care luminează pe omul ce înseteză a vedea Fața Celui Fără-de-început. Tainică este firea ei; şi în ce chipuri să o înfățişăm? Dincolo de simțuri, nevăzută – ea uneori se face văzută, iată, chiar cu aceşti ochi trupeşti. Lină şi gingaşă – ea trage către sine şi inima, şi mintea, astfel încât uiți pământul, răpindu-te în altă lume. Aceasta se întâmplă şi în plină zi şi în întunericul nopții. Blândă, ea este însă mai puternică decât tot ceea ce ne înconjoară. Ea, curios, îmbrățişează omul din afară; însă văzându-o, atenția se adânceşte înlăuntrul omului, în inima încălzită de dragoste, dragoste uneori compătimitoare, alteori plină de mulțumită. Se întâmplă să nu mai simți materialitatea: nici cea proprie, nici cea a realității ce te înconjoară, şi însuți te vezi ca lumină. Fuge toată durerea, uitate rămân grijile pământului; îngrozirile sunt înghițite de o dulce pace.”[291]

Dificultatea discursului despre Realitatea transcendentă şi imanentă, despre Dumnezeu şi relația Sa plină de iubire cu îngerii, cu oamenii şi cu lumea, a condus la *via negativa* în teologie. S-a scris mult despre influența filosofiei greceşti asupra gândirii Sfinților Părinți şi adesea s-a exagerat. De exemplu platonismul nu vorbeşte niciodată despre contemplarea care duce la asemănarea cu ceea ce este contemplat. Această idee a apărut foarte târziu în elenism, mai precis în scrierile numite ermetice, influențate de iudaism sau chiar de creştinism. Într-adevăr, Platon dezvoltase conceptul potrivit căruia cele asemănătoare pot fi cunoscute de cele asemănătoare, deci pentru a-L cunoaşte pe Dumnezeu trebuie să ne străduim să devenim asemenea Lui. Cu alte cuvinte cunoaşterea şi asemănarea sunt strâns conectate; dar aici cunoaşterea provine din asemănare şi nu invers. În iudaism cunoaşterea duce la asemănare, ca o consecință a actului revelației lui Dumnezeu, Cel care S-a făcut cunoscut prin Cuvântul Său, descoperindu-Şi Chipul pentru ca omul desfigurat de păcat să poată tinde spre asemănare. Prin urmare, cunoaşterea care duce la asemănare este o consecință a cunoaşterii noastre de către El, nefiind vorba despre o simplă afirmație sau despre o judecată rece, ci despre o alegere. De aceea Dumnezeu nu S-a făcut doar cunoscut, ci S-a comunicat, S-a dăruit nouă prin revelarea Cuvântului Său. Pe baza acestor premise, trebuie să tindem spre ceea ce spune Sf.Ap.Pavel : “ *atunci voi cunoaşte deplin, aşa cum şi eu deplin sunt cunoscut*” (**ICor**.13,12).

Îi atribuim cu uşurință, scrie Marie-Anne Vannier[292], Sfântului Dionisie Areopagitul inițierea căii negative în gnoseologia teologică, probabil şi datorită influenței pe care a avut-o opera sa atât în Răsărit cât şi în Apus[293]. Apofatismul i-a precedat însă[294], putându-se întâlni în

---

[289] Ibid., p.171

[290] Ibid.,p.172

[291] Arhimandritul Sofronie, **Vom vedea pe Dumnezeu precum este**, Ed.Sofia, Bucureşti, 2005, p.237

[292] **Aux sources de la voie négative,** în: Revue des sciences religieuses, 72, nr.4 (1998), p.403; ne vom referi în continuare la acest studiu

[293] Idem, **Denys l’Areopagite et sa posterite en Orient et en Occident** , Paris, Etudes Augustiniennes, 1997, pp.227-579

[294] Autoarea consideră că scrierile areopagitice nu aparțin secolului I, cum demonstra părintele Dumitru Stăniloae în : Sfântul Dionisie Areopagitul, **Opere complete**, Ed.Paideia, 1996, v. secțiunea din introducere: „**Conținutul general creştin al scrierilor areopagitice şi componentele lor principale, temei pentru alcătuirea lor de Dionisie**

mistica iudaică[295], dar şi la Clement Alexandrinul, la Capadocieni, la Sfântul Ioan Gură de Aur, la Augustin, ca şi la Platon şi Porfirie, Proclus şi Damascius. Chiar dacă ar fi fost o influenţă a lui Platon asupra Părinţilor[296] şi asupra Kabbalei[297], dar această influenţă nu suprimă o altă sursă a căii negative: Sfânta Scriptură. Aceste două surse se regăsesc la Filon al Alexandriei[298] care realizează într-o oarecare măsură relaţia între iudaismul alexandrin şi gândirea patristică şi care a introdus noţiunea de incomprehensibilitate divină, care va fi reluată preluată de Sfântul Ioan Hrisostom[299] şi de alţi Părinţi[300].

Daniel Bulzan precizează faptul că Sfântul Dionisie a dezvoltat „calea negaţiei pozitive"[301]. Prin aplicarea acestei metode el stabileşte existenţa fiecărui nume (cum ar fi mare, bun) prin derivare de la forma respectivă (măreţie, bunătate) şi apoi continuă şi arată că Dumnezeu depăşeşte toate aceste concepte într-un fel potrivit acestora. De exemplu, Dumnezeu *nu* este mare, în sensul că în transcendenţa Sa, El este mai mare decât măreţia însăşi. Negaţia devine astfel *hyper-negaţie*. Consecinţa este că atitudinea Sfântului Dionisie Areopagitul faţă de limbaj este, de fapt, foarte pozitivă, în pofida foarte cunoscutei sale teologii *negative.* Negaţia este folosită doar pentru ca mai târziu să facă apel la o afirmare pozitivă a transcendenţei[302]. Citează apoi cunoscutul capitol al V-lea din **Teologia mistică** şi accentuează că se poate ajunge la cunoaşterea lui Dumnezeu prin necunoaştere:

„Iarăşi urcând, spunem că dumnezeirea nu e nici suflet, nici minte şi nu are nici închipuire, nici opinie, nici raţiune, nici înţeles. Şi nu e nici raţiune, nici înţeles. Nici nu se spune, nici nu se înţelege. Nu e nici ochi, nici ordine, nici mărime, nici micime, nici egalitate, nici inegalitate, nici asemănare, nici neasemănare, nici nu stă, nici nu se mişcă, nu are nici linişte. Nu e nici putere, nici lumină. Nici nu vieţuieşte, nici nu e viaţă. Nu e nici fiinţă, nici veac, nici timp, nici nu există atingere spirituală a ei. Nu e nici ştiinţă, nici adevăr, nici împărăţie, nici înţelepciune. Nu e nici unul, nici unitate, nici dumnezeire, nici bunătate, nici Duh, cum îl cunoaştem noi. Nici fiime, nici părinţime, nici altceva din ale noastre sau ale altcuiva dintre existenţele cunoscute. Nu e nici ceva din cele ce nu sunt, nici ceva din cele ce sunt, nici nu o cunosc pe ea existenţele, ca existenţă. Nu este nici cuvânt pentru ea, nici nume, nici cunoştinţă. Nu e nici întuneric, nici lumină, nici rătăcire, nici adevăr. Nici nu este o afirmare a ei , nici o

---

Areopagitul (pp.9-13)." Părintele Stăniloae aduce argumente în favoarea secolului I, ca timp al scrierii *corpus*-ului areopagitic şi insistă pentru păstrarea numelui autorului: „(...) ţinem să spunem că vrem să păstrăm numele de Dionisie Areopagitul pentru autorul acestor scrieri. Chiar dacă autorul lor ar fi cineva de mai târziu, dacă el a ţinut să-şi dea acest nume, îi respectăm voinţa şi e vrednic pentru această mare operă de apelativul de Sfânt, ca ceilalţi Părinţi bisericeşti."

295 G.Scholem, **Les grands courants de la mystique juive**, Paris, Payot, 1973; La mystique juive, Paris, Cerf, 1985, p.37-72, la M.A.Vannier, op. cit., p.403

296 E.von Ivanka, **Plato christianus. La reception critique du platonisme chez les Pères de l'Eglise**, Paris, PUF, 1990; S.Lula, „Le platonisme et les Peres

297 M.Idel, **„La kabbale juive et le platonisme et le platonisme au Moyen Âge et a la Renaissance",** Revue des sciences religieuses 67/4 (1993), pp.87-117

298 D.Carabine, **The unknown God. Negative theology in the platonic tradition: Plato to Eriugena**, Louvain, Peeters, 1995, pp.191-221

299 Cf. J.Danielou, **„L'incomprehensibilite de Dieu d'après S. Jean Chrysostome"**, Recherches de science religieuse 37 (1950), pp.176-194

300 M.A. Vannier, op.cit.,p.403

301 „way of positive negation", a se v.: Daniel Bulzan, **Apophatism, Postmodernism and Language: Two Similar Cases of Theological Imbalance**, în: Scottish Journal of Theology, vol.50, nr.3, T&T Clark, Edinburgh, 1997, p.269

302 Ibid., p.270

negare. Ci făcând afirmațiile şi negațiile celor de după ele, nici nu o afirmăm, nici nu o negăm pe ea. Fiindcă este mai presus de toată afirmarea, ca cea care e cauza unică a tuturor; şi mai presus de toată negația, ca cea care le depăşeşte pe toate, care e simplu dezlegată de toate şi dincolo de toate"[303].

Importantă este şi analizarea a trei concepte areopagitice aflate într-o interconectare dinamică specială şi care sunt de o mare relevanță: *thesis*, care înseamnă postulat, *aphairesis*, abstracție, îndepărtare şi *steresis*, negație, lipsă, absență. *Thesis* şi *apheresis* par a opera în opoziție. *Thesis* înseamnă postulat, sau a emite o idee, în timp ce *aphairesis* înseamnă îndepărtarea ideii respective. Sfântul Dionisie le foloseşte în mod similar perechii formate de *catafatism* şi *apofatism*. Dumnezeu, Cel Care este Cauza tuturor, este dincolo de postulare şi de idei abstracte, aşa cum este dincolo de afirmație şi negație. Dumnezeu este şi dincolo de *steresis*, aşa cum este dincolo de postulare şi de idei abstracte.

Martin Laird consideră necesară introducerea unei noi expresii pentru a exprima legătura dintre gând şi cuvât. Κατάφασις se fundamentează pe pe cunoaşterea lui Dumnezeu după ενέργειαι Sale, iar λογόφασις ar fi rodul unirii apofatice dintre gând şi rostire, o unire care în mod paradoxal se exprimă în discurs şi fapte[304], „cu alte cuvinte, κατάφασις reprezintă terminologia prin care este căutat Dumnezeu, iar λογόφασις, dimpotrivă, reprezintă terminologia plină de Dumnezeu"[305]. Mai precis, deoarece se tratează despre **Cântarea cântărilor**, „în timp ce mireasa în ascensiune se caracterizează prin ἀπόφασις, mireasa, atunci când a urcat deja, se caracterizează prin λογόφασις : manifestarea Cuvântului prin faptele şi vorbirea sa"[306].

Cu privire la vocabularului folosit: teologie negativă, cale negativă, apofază sau *aphairesis*, Pierre Hadot[307] afirmă că ar trebui să vorbim despre apofatism (din grecescul *apophasis,* negație) sau de metodă aphairetică (din grecescul *aphairesis*, abstracție), mai degrabă decât de teologie negativă prin care I se neagă lui Dumnezeu orice atribut, dar se neagă însăşi divinitatea din moment ce rămâne o determinare conceptuală. Termenul apofatism, care s-a substituit celui de *aphairesis* în secolul al IV-lea[308], convine, de asemenea, dar pare a fi enigmatic şi se opreşte la negație[309], în timp ce calea negativă presupune, cel mai adesea, negația ca un moment care cere să fie depăşit, ceea ce implică o dimensiune dialectică[310].

În abordarea căii negative, se porneşte de obicei de la Platon, mai precis de la dialogul **Parmenide.** În prima ipoteză găsim prima expresie elaborată a căii negative. Unul nu participă în nici un fel la ființă; nu este în nici un fel; nu are nici un nume; nu este nici întreg, nu are nici părți; nu este nici drept, nici rotund; nu este nici în sine însuşi, nici în altul; nu este nici stătător, nici mişcător; nu este nici identic, nici diferit cu sine sau cu altul decât sine; nici asemenea, nici neasemenea; nici egal, nici inegal; nici mai mare, nici mai mic decât el însuşi ori decât altul; nu

303 Sfântul Dionisie Areopagitul, **Teologia mistică**, V, în: Sfântul Dionisie Areopagitul, **Opere complete şi Scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul**, traducere de Pr.Dumitru Stăniloae, Paideia, 1996, pp.251-254

304 Martin Laird, **Apophasis and Logophasis in Gregory of Nyssa's *Commentarius in Canticum canticorum***, în: Studia Patristica, Vol.XXVII, 2001, p.126

305 Ibid., p.127

306 Ibid., p.132

307 **Exercices spirituels et philosophie antique,** Paris, Etudes augustiniennes, 1981, p.85

308 Ibid., p.188-191

309 Originalitatea părintelui Stăniloae este evidentă şi datorită dezvoltării celor trei trepte ale apofatismului

310 M.A.Vannier, op.cit., p.404

fiinţează nici în timp, nici în spaţiu; şi este total inaccesibil pentru numire, pentru cunoaştere, simţire şi părere[311]. Cu alte cuvinte Unul este incognoscibil şi inefabil[312].

Plotin se întreba ce este Unul şi ce natură are şi răspundea că Unul nu este ceva, deoarece este mai înainte de toate; nu este nici o fiinţă, întrucât fiinţa are o formă, dar El nu are nici o formă, nici cel puţin inteligibilă.[313] Noi spunem ce nu este, nu ceea ce este[314]. Plotin subliniază în acest fel paradoxul care consistă în a putea dezvolta un discurs despre Unul, fără a-L cunoaşte. Inovaţia plotiniană rezidă în faptul că teologia nu poate fi decât negativă, negaţia nefiind un scop în sine, ci contribuie anagogic la fuziunea cu Unul.[315] Porphyr sublinia superioritatea teologiei negative, dar, spre deosebire de Plotin, o şi depăşeşte printr-o teologie afirmativă, iar prin Marius Victorinus, această teză îl va influenţa pe Fericitul Augustin. Proclus făcea distincţie între negaţia teologică şi cea mistică, între intelect şi lucrarea specială divină care duce la cunoaştere. Proclus nu rămâne la negaţie,ci reintroduce calea afirmativă, atât în domeniul cunoaşterii, cât şi în chiar interiorul negaţiei care devine expresia misticii.[316] Dacă Plotin spunea că nu putem gândi principiul, dar că putem vorbi despre el, Damascius considera că nici nu putem vorbi despre el, putem doar spune că nu putem vorbi despre el, negaţia devine astfel completă.[317]

Se poate afirma că *via negativa* nu este decât un moment, atât la Platon, cât şi la succesorii lui. Este o tehnică de abstractizare proprie platonismului grec, o metodă inspirată de eforturile matematicienilor pentru a sesiza noţiunile abstracte[318]. Calea negativă descoperă limitele raţiunii şi recunoaşte transcendenţa, dar nu are sensul din Sfânta Scriptură.

Cu siguranţă, calea negativă nu este cheia de a înţelege Sfânta Scriptură, fiind contrariul afirmării lui Dumnezeu în calitate de Creator şi Mântuitor, dar apare în scrierile sfinte pentru a exprima transcendenţa lui Dumnezeu[319], de exemplu în **Exod** 3,14 (cf. **Isaia** 42,8;43,10-13 sq.), diferenţa faţă de creaturi (**Iov)** şi pentru a evoca chenoza lui Dumnezeu în moartea lui Hristos, „nebunia” Crucii (I **Cor**.1,22). Sensul teologiei negative se schimbă radical în spaţiul biblic. Nu se mai aplică la un principiu abstract, ci la Dumnezeu însuşi, Cel care este dificil de cunoscut şi este atât de important să fie diferenţiat de idoli.

Filon din Alexandria este primul care a realizat apropierea dintre Sfânta Scriptură şi platonism. S-a inspirat din **Parmenide** şi din cartea a IV-a din **Republica,** unde găseşte conceptul de transcendenţă, iar apoi comentând texte scripturistice, introduce conceptul de incomprehensibilitate pentru a reliefa caracterul unic şi transcendent al lui Dumnezeu. El spune că omul nu ar avea nici un instrument pentru a-i permite să şi-L reprezinte, totuşi Moise a avut un grad de percepţie[320], prin urmare incomprehensibilitatea nu are ultimul cuvânt, iubirea oferind o anumită formă de cunoaştere**.**

---

311 Platon, **Parmenide**, traducere şi „Lămuriri preliminare” de Sorin Vieru, Paideia, 1994, p.12, cf. 137 c4-142 a7

312 Platon pregătise această teză prin dialogurile anterioare: **Fedru** (250b), **Cratylos** (400d), **Timeus** (28c), **Banchetul** (211b)

313 **Enneade**, VI, 9(9) 3-4, la M.A. Vannier, op. cit., p.406

314 Ibid., V, 3 (49), 14

315 M.A. Vannier, op. cit., p.407

316 Ibid., p.408

317 P.Hadot, op. cit., p.189

318 R.Mortley **From word to silence**, Bonn,t.II, 1986, pp.274-275

319 Cf.J.Briend, **Dieu dans l'Ecriture**, Paris, Cerf, p.1992, pp.91

320 **De vita Mosis** I, 158

Tora învață transcendența lui Dumnezeu, dar Filon pune accentul pe inabilitatea rațiunii omenești și a simțurilor să ajungă la o cunoaștere a lui Dumnezeu, care să treacă dincolo de simpla credință în existența Sa pe baza cercetării operei Sale.[321] Faptul că Dumnezeu există poate fi dedus din creație, dar pentru că Dumnezeu este invizibil, incomprehensibil (*akataleptos*) și absolut, Filon consideră că ființa lui Dumnezeu este atât de departe de a fi cunoscută, încât trebuie să rămână și de nenumit. Atunci când Dumnezeu I Se descoperă lui Moise ca „*Cel ce este*" (**Exod** 3,14), Filon consideră că a spus „Natura Mea este aceea de a fi, nu de a se vorbi despre ea"[322]. Dumnezeu transcende toate categoriile, de aceea cel mai bine poate fi descris din perspectiva a ceea ce nu este. Transcendența lui Dumnezeu creează o prăpastie epistemologică de netrecut pentru mintea omenească. Filon afirmă categoric că omul nu poate să pătrundă în cele dumnezeiești, deoarece pentru a-L înțelege pe Dumnezeu, trebuie ca cineva să devină Dumnezeu, fapt absolut imposibil[323]**.**

Considerăm că datorită complexității și dificultății accederii omului la cunoașterea lui Dumnezeu, cauzată de păcat, Sfântul Apostol Pavel vorbește mai întâi despre cunoașterea parțială a lui Dumnezeu, dar, în același timp, ne întărește în nădejdea vederii „*față către față"* în condițiile unui cer nou și al unui pământ nou.

A. Cunoașterea parțială[324]

a. Referințe nou-testamentare

"Iubirea niciodată nu se trece. Fie ele profețiile: pieri-vor; fie ele limbile: înceta-vor; fie ea știința [cunoașterea] - gnosis, scientia*: pieri-va-* katargethesetai, destruetur. *În parte-* ek merous, ex parte *cunoaștem* – ginoskomen, cognoscimus *și în parte profețim. Dar când va veni ceea ce-i desăvârșit-* to teleion, perfectum est*, atunci ceea ce-i în parte se va desființa-* katargethesetai, evacuabitur. *Când eram copil, vorbeam ca un copil, gândeam ca un copil, judecam ca un copil; dar când am devenit bărbat, le-am desființat* - kategreka, evacuavi *pe cele ale copilului. Căci acum vedem-* blepomen, videmus *prin oglindă-* di'esoptrou, per speculum *ca-n ghicitură-* en ainigmati, in aenigmate *; dar atunci, față către față-* prosopon pros prosopon, facie ad faciem. *Acum cunosc în parte; atunci însă voi cunoaște, așa cum și eu sunt cunoscut-*

---

321 **De Mutatione Nominum**, 11,15

322 Ibid., 11

323 J.M.Starr, op.cit., p.97

324 În Noul Testament întâlnim mai multe modalități de a exprima procesul cunoașterii: I.*Ginosko* - a ști, a recunoaște, a înțelege, (folosit de 221), cu formele derivate : *gnorizo* (26), *gnosis* (29), *gnostes* (1), *gnostos* (15), *a-gnoema* (1), *a-gnoeo* (22), *a-gnoia* (4), *a-gnosia* (2), *a-gnostos* (1) , (*kardio-*) *gnostes* (2), *dia-gnosko* (2) *dia-gnosis* (1) , *epi-ginosko* (44), *epi-gnosis* (20), *pro-ginosko* (5), *pro-gnosis* (2); II. *Oida* - a realiza, a-și aminti, a înțelege (folosit de 326 ori) cu formele derivate: syn-*eidesis*(31), *syn-eidon* (2), *syn-oida* (2); III. *Epistamai-* a ști bine, a înțelege (14), *epistemon* (1); IV. *Syn-(h)iemi* – a înțelege – percepție, inteligență- deștept, *syn- (h)esis* (7), *syn-(h)etos* (4); V.*kata-lambano-* a pătrunde, a înțelege, a considera (5/15); VI. *aisthanomai* – percepție, a pătrunde înțelesul a ceva- minte (1) , *aisthesis* (1), *aistheterion* (1); VII. *noeo-* rațiune, înțelegere – minte (14), *nous* (24), *noema* (4/6), *dia-noia* (12), *noun-echos* (1), *dys-noetos* (1); VIII. *A-logos* - Rațiune- lipsa raționării- irațional, fără rost (3), *logikos* (2), *logos* (1/334); IX.*a-peiros* - Neîndemânatic- a nu ști (1); X. *idiotes* – laic – neinițiat- neîndemînatic (5); XI. *ginomai en-* a-și veni în sine, a redobândi simțurile (1), a se vedea și toate trimiterile nou-testamentare în: Michael Darton, **Modern Concordance to the New Testament**, Darton Longman,Londra, 1976, pp.323-332

epignosomai kathos kai epegnosthen, cognoscam sicut et cognitus sum. *Şi acum rămân: credinţa* -pistis, fides*, nădejdea*- elpis*,*spes *iubirea*- agape*,*charitas, *acestea trei; dar cea mai mare din ele este iubirea*- meizon de touton he agape, maior autem horum est charitas" (**ICor**.13, 8-13); cf. **ICor**.8,2: *„Iar dacă i se pare cuiva că a cunoscut ceva*- ei tis dokei egnokenai ti*, încă nu a cunoscut cum trebuie să cunoască*- oupo egno kathos dei gnonai, nondum cognovit quemadmodum oportet eum scire*"*

S-ar putea înţelege din acest text (**ICor**.13,8-13) că nădejdea şi credinţa ar fi virtuţi temporare, aparţinând acestei vieţi, cerute de lipsa vederii : "(…) *căci umblăm prin credinţă*- dia pisteos, per fidem, *nu prin vedere*- ou dia eidous, non per speciem"(**IICor**.5,7); *„Iar credinţa este încredinţarea* - elpizomenon hypostasis, sperandarum substantia rerum *celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor celor nevăzute*- pragmaton elenhos ou blepomenon, argumentum non apparentium". De nădejde este nevoie deoarece încă nu avem cele sperate: „*Căci prin nădejde*- elpidi, spe *ne-am mântuit; dar nădejdea care se vede*- blepomene, videtur *nu mai e nădejde. Cum ar nădăjdui cineva ceea ce vede*- ho gar blepei tis, ti kai elpizei – nam quod videt quis, quid sperat? *Iar dacă nădăjduim ceea ce nu vedem, aşteptăm prin răbdare*. " (**Rm**.8,24,25)

Cunoaşterea de aici nu este deplină, ci parţială[325], incompletă. Aşa s-ar putea înţelege afirmaţia potrivit căreia " *cunoaşterea*[326], gnosis" (**ICor**.13,8) va pieri. Fără cunoaştere, credinţa şi iubirea s-ar dizolva în elemente irecognoscibile[327]. Potrivit Sfântului Maxim Mărturisitorul cunoaşterea - *gnosis* devine iubire- *agape*. Nu însemnă că elementul noetic dispare, mistica ortodoxă accentuează în mod deosebit dimensiunea noetică[328]. De fapt Sfântul Apostol Pavel nu doreşte să spună că în *eshaton* nu va cunoaşte nimic, ci că va cunoaşte deplin. Acum cunoaşte în parte, atunci va cunoaşte aşa cum este el cunoscut acum, deci nu cunoaşterea va fi abolită, ci nedeplinătatea sa.

În capitolul I din **Epistola către Corinteni**, Sfântul Apostol Pavel criticase înţelepciunea lumii acesteia : "(…) *oare n-a arătat Dumnezeu drept nebună înţelepciunea*- sophia, sapientia *lumii acesteia?"*(**ICor**. 1,20). Verbul *katargein* folosit în **ICor**.1,28 : "(…) *ca să le facă de nimic*"- katargese, destrueret, find reluat în vv. 8, 10,11 ale cap. 13. Dacă în capitolul I, v.19 Sfântul Apostol Pavel îl cita pe profetul **Isaia** (29,14) : "*Pierde-voi-* apolo *înţelepciunea-* sophia *înţelepţilor şi deşteptăciunea-* synesis *celor deştepţi o voi ascunde"* şi se referea la judecata lui Dumnezeu asupra celor care nu primesc propoveduirea creştină, "*cuvântul crucii*", şi nu la cunoaşterea umană în sine. În capitolul 13 este vorba despre dispariţia cunoaşterii parţiale. "Limbajul distrugerii" poate fi explicat şi prin tendinţele gnostice - "*gnosis*"(13,2 şi 8)- existente la anumiţi corinteni. Sfântul Apostol Pavel îi avertizase : "*cunoştinţa însă îngâmfă, dar iubirea zideşte*" (8,1), şi chiar acea cunoştinţă va pieri, deoarece *gnosis* este o cunoaştere secretă a lui Dumnezeu, iar când Dumnezeu Se va manifesta, nimeni nu

---

325 Paul W.Goch, ***Partial Knowledge: I Corinthians 13***, **Philosophical Studies in Paul**, University of Notre Dame Press, Indiana, 1987, pp..142-161

326 *gnosis* înseamnă în primul rând, potrivit dicţionarului grec- francez alcătuit de M.A.Bailly, *acţiunea de a cunoaşte, cunoaştere, noţiune*, şi apoi *stiinţă,* p.412

327 Paul W.Goch, op.cit., p.143

328 v. : ***Dimensiunea noetică a experienţei mistice în tradiţia ortodoxă*****,** în lucr. n. : **Taina prezenţei lui Dumnezeu în viaţa umană. Viziunea creatoare a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae,** Paralela 45, 2002, pp.100-122

se va putea mândri cu acumularea unei cunoaşteri secrete.[329] Cu alte cuvinte se va distruge în primul rând modul restrictiv de a percepe posedarea cunoaşterii, nu conținutul ei.

"*Dar când va veni ceea ce-i desăvârşit* - to teleion *, atunci ceea ce-i în parte* – to ek merous *se va desființa*"(13,10). Dacă înțelegem prin distrugere nimicirea părților, nu credem că avem sensul corect. Sfântul Apostol Pavel nu afirmă că părțile sunt distruse, sau că devin inutile atunci când acestea sunt asamblate într-un întreg. Dacă ar pieri toate părticele de cunoaştere a lui Dumnezeu pe care le avem acum, probabil dincolo am cunoaşte mai puțin decât aici. Sfântul Apostol Pavel spune că theognosia de aici este fragmentară, adică nu avem întreaga imagine. Şi din acest motiv este necesară apartenența la comunitatea ecclesială, pentru a fi în comuniunea sfinților, a unei largi varietăți de persoane, având fiecare originalitate în privința modului de raportare la prezența dumnezeiască. A se vedea, în acest sens, cazurile prezentate în Noul Testament, varietatea motivelor pentru care diferitele persoane apelează la intervenția salvatoare a Mântuitorului, precum şi diversele modalități în care îşi prezintă încrederea în Hristos Domnul. Dar ce a dorit să exprime prin cuvintele „în parte"? Oare fragmentele îşi vor pierde identitatea *ca* fragmente, dar nu şi conținutul, sau s-a referit la ceva asemenea ingredientelor, care încetează de mai fi ce sunt, pentru ca împreună să devină altceva?[330]

Sfântul Apostol Pavel ne oferă cele două comparații pentru a înțelege că această cunoaştere parțială nu este în primul rând o cunoaştere a părților, ci o cunoaştere imperfectă: cunoaşterea copilului şi cunoaşterea *„prin oglindă ca-n ghicitură"*. Privitor la prima comparație se poate afirma că un copil gândeşte, cunoaşte şi raționează în modalități ce par imperfecte adultului. La această imperfecțiune epistemică, mai degrabă decât la imaturitatea morală sau la inocență, se referă Sfântul Apostol Pavel. În copilărie nu cunoaştem părți sau bucăți, ci cunoaştem parțial, şi aceasta nu va fi completată, ci schimbată. Cu referire la a doua comparație trebuie precizat că în literatura elenistică oglinda este asociată cu trei teme: claritatea percepției, cunoaşterea de sine şi cunoaşterea indirectă. Comentatorii sunt în general de acord că a treia temă este aplicabilă textului în analiză, fiind vorba despre natura indirectă a cunoşterii noastre de aici. Scopul principal al unei oglinzi este acela de a reflecta imaginea persoanelor care o folosesc. Dar în **ICorinteni** nu cel ce priveşte este în centru, ci Dumnezeu care este inaccesibil prin natura Sa transcendentă, vederii omului. Se face o trimitere la cunoaşterea de sine atunci când spune: „*aşa cum sunt şi eu cunoscut*", dar nu Apostolul are deplina cunoaştere de sine, ci Dumnezeu. În viața de dincolo, oglinda va dipărea şi cunoaşterea lui Dumnezeu va fi aşa cum este cunoscut Apostolul de către Dumnezeu[331]. În **IICor**.3,18 a avut în vedere procesul invers

[329] P.W.Goch, op.cit., p.144

[330] Ibid., p.145

[331] Pentru a exprima această idee părintele Stăniloae scria: "deosebirea lui Iisus ca om, de ceilalți oameni, stă în faptul că El ca om este nu un centru autonom de acte şi reacții; ci centrul omenesc al acestora este în acelaşi timp şi centrul dumnezeiesc al lor şi al actelor Sale dumnezeieşti. Toată natura omenească a Sa s-a centrat prin aceasta nu în afară de Dumnezeu, ci în Dumnezeu-Cuvântul. Între oameni a păşit un om care nu mai e centrat în el însuşi, ci în Dumnezeu, e identic ca persoană cu Dumnezeu. Relațiile celorlalți oameni cu acest semen al lor nu sunt relații trăite în afara de Dumnezeu, ci relații cu Dumnezeu însuşi. Întrucât acest centru ipostatic are o putere de atracție spre Dumnezeu şi de iradiere a binelui, care depăşeşte toate centrele pur omeneşti, el este centrul nostru. În mijlocul creației s-a plasat pentru eternitate un centru personal omenesc, care e în acelaşi timp dumnezeiesc."(**TDO**, vol.2,p.41). Prin urmare, trebuie să afirmăm clar faptul că, datorită *unirii ipostatice,* nu mai putem susține o *theognosie* "din afară", ci "din interior". Părintele Stăniloae vorbeşte despre *"cunoaşterea lui Dumnezeu de către noi în Hristos"* (s.n.), precizând că firea umană este "în Hristos la capătul desăvârşit al cunoaşterii de Dumnezeu şi deci şi al cunoaşterii de sine, sau dincolo de orice posibilitate de dezvoltare, la nivelul maxim la care se poate cunoaşte această fire şi la care poate cunoaşte pe Dumnezeu, şi Dumnezeu o cunoaşte de asemenea la acest capăt

când a scris: *„Iar noi toţi, privind ca în oglindă -* katoptrizomenoi, speculantes *cu faţa descoperită, slava Domnului, ne prefacem-* metamophoumetha, transformamur *în acelaşi chip din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului*". Verbul la participiu *katoptrizomenoi* înseamnă „a privi în oglindă", dar poate însemna şi „a se reflecta într-o oglindă", feţele umane nu doar reflectă slava lui Dumnezeu, ci sunt ele însele transfigurate *„din slavă în slavă*".

Sfântul Apostol Pavel mărturiseşte că omul, în această viaţă, nu poate să-L cunoască pe Dumnezeu în mod desăvârşit *"pentru că în parte cunoaştem şi în parte profeţim, dar când va veni desăvârşirea, atunci ceea ce este în parte va dispărea"* (**ICor**.13,9-10). Când vorbeşte despre desăvârşire se referă la Parusie, când Iisus se va arăta în toată slava Sa şi nu-L vom mai vedea *"ca prin oglindă, în ghicitură, ci faţă către faţă"* (**ICor**. 13,12), adică mai personal decât în acestă viaţă. *"Dispariţia"* de care vorbeşte Sfântul Apostol Pavel, este de fapt împlinire şi avansare către o stare mai bună.[332] Sfântul Ioan Gură de Aur continuă spunând: „Să se cerceteze înţelepciunea lui Pavel căci el nu spune **cunoaştem o parte**, ci **cunoaştem în parte** (s.n.), adică cunoaştem o parte a unei părţi. Probabil că doriţi să ştiţi şi cât de mare este partea de cunoaştere pe care o avem, şi cât de mare cea care ne-a rămas de dobândit, precum şi dacă deţinem partea mai mare ori pe cea mai mică. Pentru a pricepe că tu ai partea cea mai mică, ba încă nici măcar mai mică, ci a suta ori a mia parte din cunoaştere, ia aminte la cele ce urmează. Deoarece după ce a spus **cunoaştem în parte** (s.n.), dorind să explice şi cât de mare parte cunoaştem şi că acum deţinem cât se poate de puţin, a adăugat **când eram prunc, vorbeam ca un prunc, simţeam ca un prunc, judecam ca un prunc, dar când m-am făcut bărbat am lepădat cele ale pruncului**(s.n) (**I Cor**. 13, 11). Comapară, aşadar, cunoaşterea prezentă cu starea de prunc, iar cunoaşterea viitoare cu starea de bărbat desăvârşit."[333]

Vederea parţială, ca prin oglindă, poate să semnifice, potrivit lui Vladimir Lossky, manifestarea lui Dumnezeu în creaţia Sa[334], accesibilă şi neamurilor, acea *„prezenţă nevăzută a lui Dumnezeu"* care poate fi percepută prin contemplarea lucrurilor create **(Rm**.1, 19-20). Despre această cunoaştere nedesăvârşită, pe care o dobândim prin contemplare, părintele Stăniloae ne spune:

„De la raţiunile oglindite în mod imperfect în lucruri se deschide în noi perspectiva de a urca pe firul energiilor divine până la raţiunile din Dumnezeu. Dar pe acestea niciodată nu le putem mărgini în concepte. Evidenţa adevărului nu poate fi deci cuprinsă în marginile conceptelor şi ale judecăţilor raţionale, pe de o parte, pentru că încă nu e destul de clară, pe de

---

final şi maxim al ei. În Hristos a ajuns la împlinire ca în primul exemplar planul de mântuire şi de îndumnezeire a creaţiei. Mai sus nu poate duce acest plan. Dumnezeu nu vine mai aproape de om decât a făcut-o în Hristos. Unirea între Dumnezeu şi om nu poate înainta mai departe. Noi nu putem înainta la o mai mare împlinire decât în Hristos deoarece în El s-a realizat o interiorizare reciprocă totală între Dumnezeu şi umanitate, mai mult decât prin har. E o interiorizare într-un ipostas**. În Hristos, Dumnezeu cunoaşte umanul ca pe Sine Însuşi, căci El e şi om, iar umanul cunoaşte pe Dumnezeu ca pe sine însuşi, căci acelaşi e şi Dumnezeu. În Hristos e dată posibilitatea ca noi să înaintăm spre treapta la care Dumnezeu cunoaşte pe om cum Se cunoaşte pe Sine Însuşi şi omul cunoaşte pe Dumnezeu cum se cunoaşte el însuşi**.(s.n.) Dar pentru aceasta noi trebuie să înaintăm spre unirea cu Hristos."(Idem.,**TDO**, vol.I, p.241, 249, 242). Aceste cuvinte de o excepţională importanţă se găsesc în capitolul despre atributele divine, mai precis, la "*Atotştiinţa şi înţelepciunea lui Dumnezeu şi participarea creaturilor raţionale la ele*" (Ibid., p.229sq.)

[332] Sf. Ioan Gură de Aur, **Despre necunoaşterea lui Dumnezeu**,Ed. Herald, 2004, p.19

[333] Ibidem, p. 20

[334] Vladimir Lossky, **Vederea lui Dumnezeu**, Ed.Deisis, 1995, p. 23

alta, pentru că ea e virtual infinită şi simţim în toată clipa lipsa de hotar"[335] sau mai clar "contemplaţia este un raţionament sau o serie de raţionamente plus un element necuprins în ele, dar prilejuit de ele, iar raţionamentele sunt o contemplaţie desfăşurată până la un punct în ceea ce are ea ca sensuri posibile de definit."[336]

Din aceste texte reiese clar că dorinţa omului nu este împlinită cu această cunoaştere a raţiunilor din creaţie, ci omul simte că această experiere a lui Dumnezeu este slabă ca intensitate şi doreşte o apropiere mai profundă de El. Fiinţa contemplativului intuieşte că „cele cauzate preeexistă în cauze în mod prisositor cum zice marele Dionisie". Tot în acest sens, cuviosul Teognost spune: "Când mintea adulmecă prin contemplarea făpturilor urmele Stăpânului şi caută cu dor fierbinte şi cu însetare să afle şi să vadă pe Cel nevăzut sau contemplă întunericul care-L ascunde, se întoarce iarăşi la sine, retrăgându-se cu cel mai mare respect şi cu evlavie, îndestulându-se cu atât. Dar are bună nădejde că va primi pe Cel dorit atunci când, topindu-se cele văzute (manifestările) şi închipuirea în umbre, ca prin oglindă şi ghicituri, va veni pentru de-a pururi vederea faţă către faţă." [337]

Cu privire la acest mod nedeplin de cunoaştere şi apoi la pregustarea în această lume a strălucirii Sorelui-Hristos, stareţul Sofronie, ucenicul Cuviosului Siluan Atonitul scria: „Mie mi-a fost dat să trăiesc câteva genuri de lumină şi de lumini: lumina inspiraţiei artistice, provocată de frumuseţea lumii văzute; lumina contemplaţiei filosofice, care trece în experienţa mistică… dar la vârsta matură, când m-am întors la Hristos, ca la un Dumnezeu desăvârşit, mi-a strălucit Lumina cea fără de început. Această minunată Lumină, în măsura în care după bunăvoinţa de Sus mi-a fost dat s-o cunosc, le-a întunecat pe toate celelalte, întocmai cum soarele ce răsare nu permite să se vadă nici chiar stelele cele mai luminoase."[338]

Theognosia mistic- sacramentală în ambianţa ecclesială

„Dă-mi mie haină luminoasă, Cel ce Te îmbraci cu lumina ca şi cu o haină!"[339]
„Am văzut lumina cea adevărată (...)"[340]

Theognosia nu se poate dobândi din înţelepciunea omenească, fără lucrarea sfinţitoare a Duhului Sfânt, Dumnezeu Sfinţitorul:

„Iar noi n-am primit duhul lumii, ci Duhul cel de la Dumnezeu, ca să cunoaştem cele dăruite nouă de Dumnezeu; pe care le şi grăim, dar nu în cuvinte învăţate din înţelepciunea omenească, ci în cuvinte învăţate de la Duhul Sfânt, lămurind lucruri duhovniceşti oamenilor duhovniceşti- pneumatikois pneumatika synkrinontes*"*(**I Cor**.2, 12-13).

Infierea primită prin Sfintele Taine numite „de iniţiere" : Botez, Mirungere şi Euharistie, în ambianţa Bisericii, se actualizată „*iar şi iar*" în aceeaşi ambianţă sfântă şi sfinţitoare. Biserica este mediul , „laboratorul" în care Duhul Sfânt ne con*formează* tot mai mult lui Hristos, unii creştini ajungând să spune împreună cu Sfântul Apostol Pavel: „*Noi, însă, avem gândul [mintea]*

---

335 Pr.Prof.D. Stăniloae, **Ascetica şi mistica,** EIBMBOR, 2002, p. 242

336 Ibid., p. 245

337 Cuviosul Teognost, **Despre făptuire**, cap 5, în **Filocalia** (**FR**)4*,* p. 248

338 Arhim. Sofronie, **Mistica vederii lui Dumnezeu**, Ed.Adonai, 1995, p. 99

339 Din slujba Sfintei Taine a Botezului, se rosteşte după imersiunea baptismală (de fapt verbul *baptizo* înseamnă *a afunda*) şi înainte de Sfânta Taină a Mirungerii, după care se cântă „*Câţi în Hristos v-aţi botezat, în Hristos v-aţi şi îmbrăcat*", deoarece Sfântul Duh ne conferă „haina" lui Hristos, ne hristomorfizează.

340 Afirmaţie spre sfârşitul slujbei **Sfântei Liturghii**

lui Hristos- hemeis de noun Xristou echomen” (**I Cor**. 2,16), cu alte cuvinte s-au con*format* modului de a fi, de a gândi al lui Hristos. Dumnezeu este comuniune de Persoane, prin urmare o cunoaştere dobândită în afara unei comuniuni de iubire nu poate fi o cunoaştere veritabilă. Cunoaşterea lui Dumnezeu se realizează prin asemănarea cu El, prin îndumnezeirea datorată harului prezenţei lui Dumnezeu, primit prin Sfintele Taine în ambianţa Bisericii, şi efortului etic-ascetic propiu.

Îndumnezeirea omului este sinonimă cu înfierea sa de către Dumnezeu[341]. Consecinţă a Întrupării, *hyothesia* ca termen apare numai în epistolele pauline (**Gal**.4,5; **Rm**.8,15, 23; 9,4; **Efes**. 1,5).[342] În **Vechiul Testament**, poporul ales este numit prin metaforă “fiul” lui Iahve (**Ieş**.4,22; **Deut**. 14,11; **Ps**. 72,15; **Isaia** *1*,2-4; 30,1-9;43,6;45, 11; 63,8; **Ier**. 3,14; 31,9-20; **Osea** 2,1; 11,1). Chiar dacă exista procedura înfierii atât la diferite popoare din antichitate cât şi la poporul ales, aici nu este vorba despre o înfiere omenească. Procedurile legale de înfiere se aplică numai într-un mod cu totul vag şi îndepărtat la înfierea divină, nu e vorba despre o trecere dintr-o familie în alta, ci de o înălţare de la condiţia de rob la cea de fiu al lui Dumnezeu. Prin înfierea divină, fostul rob devine fiu, cel fără moştenire devine moştenitor.[343] În multe locuri din Vechiul Testament Dumnezeu este numit Tată (**Deut**.32,6; **IIRegi** 7,14; **Ps**. 67,5;88,26; **Ier**.3,4,19;31,9; **Isaia** 63,15,16;64,7; **Mal**.1,6;2,10; **Tob**.13,4; **Is.Sir**.23,1,4; 51,10; **Înţel.Sol**.14,3). În aproape toate religiile lumii, Divinitatea primeşte şi numele de Tată sau Părinte. Dar în **Vechiul Testament** găsim numai două exemple unde credinciosul I se adresează lui Dumnezeu în rugăciune numindu-L “Părinte”(**Înţel. Sol**. 14,3; **Is.Sir**.23,1,4). În iudaismul palestinian apar invocări cu titlul colectiv - *Abinu* = Tatăl nostru; dar invocarea cu titlu individual - *Abi*, nu este atestată nicăieri. În Noul Testament, Dumnezeu e numit *Tată* în mod frecvent, acest nume fiind echivalent cu acela de Dumnezeu. De trei ori apare în Noul Testament invocarea lui Dumnezeu cu numele de *Tată* sau *Părinte* în formulă aramaică: o dată în cuvintele Măntuitorului (**Mc**.14,36) şi de două ori în epistolele pauline (**Gal**. 4,6 şi **Rm**.8,15). O serie întreagă de texte targumice şi rabinice dovedesc că termenul *avva* era, în familiile iudaice, formula curentă de adresare a copiilor către tatăl lor, acest termen având sensul de “tată”, sau chiar de “tatăl meu”. Dar niciodată nu este folosit acest cuvânt, fără sufix şi fără nici un alt adaos, ca o invocaţie adresată lui Dumnezeu. *Avva* apare pentru prima dată în acest sens în cuvântul Mântuitorului. Dintre Sfinţii Evanghelişti, numai Sfântul Marcu a păstrat termenul original, deşi studiul textelor pare să arate că Mântuitorul L-a invocat întotdeauna pe Dumnezeu cu titlul aramaic *Avva* . Cuvântul *Avva* reprezintă astfel în Noul Testament ceea ce J.Jeremias numeşte *ipssisima vox Jesu.*[344]

Cuvântul *ho pater* a fost alăturat, probabil, termenului aramaic de către primii creştini, astfel încât expresia a intrat în limbajul liturgic sub forma *Abba ho Pater.* Forma de adresare *Avva* , pe care Sfântul Apostol Pavel o menţionează aici, ne dezvăluie profunzimea rugăciunii creştine către Tatăl. A-L numi pe Dumnezeu “Părinte” e un mare dar al înfierii divine. Nu oricine şi nu oricum se poate bucura de acest dar. Cel ce se uneşte cu Hristos prin Taina Sfântului Botez participă la rugăciunea proprie a Lui către Tatăl. A participa la rugăciunea Mântuitorului înseamnă a participa la relaţia Sa cu Dumnezeu -Tatăl; a te adresa Tatălui, în unire cu Fiul, prin Duhul Sfânt, înseamnă a intra în relaţie cu cele trei Persoane dumnezeieşti. Rugăciunea *Avva,*

---

[341] V.Karayiannis, op.cit.,p.454

[342] Pr. Asist.. Dr. Vasile Mihoc, **Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni**, teză de doctorat, EIBMBOR, Bucureşti, 1983, p.151

[343] Ibid., p.152

[344] J.Jeremias, **Abba. Jesus et Son Pere**, Paris,1972, p.95u, la Pr.Dr.Vasile Mihoc, op.cit., p.155

Părinte ne face să descoperim viaţa dumnezeiască, viaţa Sfintei Treimi în noi. De aceea credincioşii rostesc cu înfiorare această rugăciune, se păstrează deci o reticenţă, cerând lui Dumnezeu, la Sfânta Liturghie, ca îndrăzneala de a-L numi "Tată" să nu le fie socotită blasfemie. De aici un adevărat *crescendo* până Îl numim pe Dumnezeu Tată: " *Şi ne învredniceşte pe noi, Stăpâne, cu îndrăznire, fără de osândă, să cutezăm a Te chema [numi] pe Tine, Dumnezeul cel ceresc, Tată…*".[345]

Biserica îl aşează pe om în relaţie cu lumea, de-o manieră care nu-i determinată de legile biologice. Creştinii primelor veacuri, care aveau clară şi pură conştiinţa Bisericii, au exprimat depăşirea relaţiilor determinate de ipostasul biologic transpunând în Biserică numirile proprii familiei.[346] Asfel pentru ei tată nu era în primul rând şi în exclusivitate cel după trup, ci Cel din ceruri; mamă, nu în primul rând şi în exclusivitate cea naturală, ci Biserica, personificată de Maica Domnului; fraţi, de asemenea, toţi creştinii. Nu este vorba de relaţii convenţionale, ci de conştiinţa unei ***consangvinităţi mistice***, conştiinţa de a avea prin Sfânta Împărtăşanie acelaşi sânge, sângele lui Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat. De fapt termenul *comunicare* provine din *cuminecare*, Sf.Euharistie unindu-ne cu Hristos şi între noi. În acest context amintim şi alţi termeni care implică şi comuniunea: "etimologia cuvântului latin *cognosco* (*cum* + *gnosco*) arată că oamenii şi-au dat seama din timpuri străvechi despre caracterul interpersonal al cunoaşterii. Acelaşi lucru ni-l atestă şi cuvântul "con-ştiinţă". Eu nu mă cunosc pe mine fără o relaţie cu ceilalţi".[347] De asemenea, c*uvânt* înseamnă "*"conventus"*, venire la un loc, comunicare reală, spre întărirea reciprocă în viaţa adevărată".[348]

Biserica, locul harului şi al lucrării – *energeias* Duhului Sfânt, este şi mediul în care se petrece înfierea. Sfintele Taine nu sunt doar semne exterioare care constituie elementele „religioase" ale creştinismului; prin aceste simboluri (în sensul etimologic înseamnă a aşeza împreună două realităţi diferite, respectiv creatul cu necreatul) se operează mântuirea şi se conferă harul înfierii.

„Să nu lipsim, aşadar, de la sfânta biserică a lui Dumnezeu, care cuprinde atâtea taine ale mântuirii noastre în sfânta rânduială a dumnezeieştilor simboale ce se săvârşesc. Prin acestea ea, făcând pe fiecare dintre noi să-şi ducă viaţa după Hristos, potrivit cu însuşirile sale, scoate la arătare [evidenţiază n.n.] darul înfierii dat prin Sfântul Botez în Duhul Sfânt, într-o viaţă după voia lui Hristos."[349] Prin Sfânta Taină a Botezului se conferă darul înfierii, care devine

[345] Pr.Dr.Vasile Mihoc, op. cit., p.154-156

[346] I.Zizioulas, **Fiinţa ecclesială**, Ed. Bizantină, 1996,p.53

[347] Pr.Prof.D.Stăniloae, **TDO ,** vol.1*,* p. 235

[348] Idem, **Chipul nemuritor al lui Dumnezeu,** Ed.Mitropoliei craiovei, 1987, p.98

[349] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Mysatgogia**, **PG** 91, 712AB; **t**.r. Pr.prof.D.Stăniloae, **Mysatgogia, Cosmosul şi sufletul, chipuri ale Bisericii,** EIBMBOR, 2000, p.44

operațional prin participarea la *synaxa* liturgică unde sunt celebrate „misterele [tainele][350] dumnezeieşti şi mântuitoare"[351].

Potrivit Sfântului Maxim, rânduiala liturgică a simbolurilor indică în realitate modul înfierii. Lectura Evangheliei simbolizează întruparea Fiului lui Dumnezeu. „Apoi punându-i între îngeri prin cântarea întreit sfântă şi dăruindu-le aceeaşi ştiință a teologiei sfințitoare- *hagiastikes* pe care o au şi aceia, îi aduce lui Dumnezeu şi Tatăl, înfiindu-i în Duhul – *yiothetethentas to Pneumati* prin rugăciunea prin care s-au învrednicit să-L numească pe Dumnezeu Tată. De aici iarăşi, după ce au străbătut cu ştiință toate rațiunile din lucruri, îi duce în chip neînțeles spre monada necunoscută – *pros ten agnoston agnostos... agei monada*, prin cântarea „Unul Sfânt", pe cei care s-au unit prin har şi au devenit asemenea după participare, într-o identitate neîmpărțită, după putință."[352] Mai mult, odată cu lecturarea pericopei evanghelice, Cuvântul lui Dumnezeu devine El însuşi Învățătorul- *Didaskalos* şi Îl revelează pe Dumnezeu Unul în Treime. Cunoaşterea dogmelor înseamnă cunoaşterea mântuirii şi a înfierii, deoarece prin harul înfierii dăruită prin Duhul Sfânt, credinciosul devine vrednic să-L numească pe Dumnezeu Tată în timpul rugăciunii sale. De aici desprindem faptul că Sfântul Maxim consideră că dogma nu este un obiect al cunoaşterii inteligibile, ci este o cunoaştere mântuitoare în cadrul actelor liturgice ale Bisericii. Prin dogme, credincioşii sunt conduşi la cunoaşterea adevărului de credință, la participarea şi la unirea cu Dumnezeu prin har.[353]

Primele două etape ale procesului înfierii: naşterea după trup prin care participă la firea creată de Dumnezeu şi naşterea duhovnicească „*din apă şi din Duh*", care se realizează în Biserică prin Sfânta Taină a Botezului şi devine lucrătoare prin participarea la „symbolurile"[354] (misterele sau tainele) săvârşite în timpul synaxei euharistice, iar rugăciunea „Tatăl nostru" este o mărturisire a acestei duble naşteri, sunt urmate de o a treia etapă care recapitulează întreagul

---

[350] Este semnificativ faptul că de la începutul perioadei Reformei s-a manifestat nemulțumirea față de folosirea termenului latin *sacramentum* (împrumutat din limbajul militar şi înseamnă jurământ) şi s-a arătat că este o traducere incorectă a cuvântului nou-testamentar *mysterion*- deoarece se pune accentul pe obligativitatea primirii sacramentelor în vederea mântuirii, în loc să se sublinieze privilegiul de a primi harul lui Dumnezeu prin aceste lucrări minunate de sfințire a vieții omului. Zwingli se plângea deja spunând: „cuvântul *sacramentum* nu exprimă în mod corect înțelesul lui *mysterion*" (U.Zwingli, **Komentar uber die wahre und falsche Religion** (n.1), 23 sq.) şi dorea ca germanii să nu fi acceptat vreodată cuvântul „sacrament" în vocabularul lor – o nemulțumire pe care a preluat-o şi Friedrich Schleiermacher în Dogmatica sa. (F. Schleiermacher, **Der christliche Glaube. Nach den Grundsatzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt**, ed. II-a revizuită, 1831, ed. M.Redeker, vol.II, 1960, 364 (trad. engl. **The Christian Faith**, Edinburgh, 1948). În anul 1520 Luther arăta că terminologia biblică nu justifică folosirea termenului „sacrament" pentru lucrări bisericeşti. (M.Luther, **De captivitate Babylonicae ecclesiae praeludium**, 1520, WA 6, 501, 37sq.) Philip Melanchthon în lucrarea sa intitulată **Loci Communes** (1521) dorea să numească „semne sau semne sacramentale ... ceea ce alții numeau sacramente"(P.Melanchton, **Loci communes**, 1521, ed. bilingvă latină-germană, tradusă cu note explicative de H.G. Pohlmann, Gutersloh 1993, 328 sq.) , întrucât, conform terminologiei biblice, doar Iisus Hristos ar putea fi numit *Sacrament.* Pot fi găsite multe alte exemple în teologia protestantă care să ateste nemulțumirea față de termenul *sacramentum.* Este foarte important de amintit faptul că acum 175 de ani F. Schleiermacher îşi exprima speranța că problemele cauzate de termenul latin *sacramentum* pot fi îndepărtate „ **prin apropierea de Biserica Răsăriteană, pentru care această denumire a rămas străină, şi care în schimb a folosit expresia mistere (taine)"(**s.n.**)** (F. Schleiermacher, Op.cit.,p.364)

[351] V.Karayiannis, op. cit., p.454

[352] **Mystagogia**, t.r. cit., p.31-32

[353] V.Karayiannis, op.cit., p.456

[354] În sensul etimologic, *sym* şi *balo*, a aşeza împreună două realități, mai precis, atingerea necreatului de creat. Sfintele Taine sunt de fapt lucrări re-creatoare ale lui Dumnezeu, sunt actualizarea lucrării creatoare inițiale, creația însăşi fiind o „taină".

concept al înfierii, deoarece uneşte prezentul şi eshatonul, timpul şi eternitatea. „Fericita invocare a marelui Dumnezeu şi Tată, şi rostirea cuvintelor „Unul Sfânt” şi cele următoare şi împărtăşirea cu sfintele şi de viață făcătoarele taine indică viitoarea înfiere, unire, legătură, asemănare - *oikeioteta* dumnezeiască şi îndumnezeire, de care vor avea parte toți [cei vrednici], după toate celelalte, datorită bunătății lui Dumnezeu. Prin aceasta Dumnezeu însuşi va fi toate în toți cei mântuiți, la fel strălucind ca frumusețea originară- *hos kallos archetypon* în cei ce strălucesc asemenea Lui după har, prin virtuți şi cunoştință.”[355] Prin urmare, a treia etapă a procesului înfierii o constituie „împărtăşirea cu sfintele şi de viață făcătoarele taine”. Împărtăşirea cu cinstitul Trup şi scumpul Sânge al lui Hristos înseamnă unirea cu Fiul întrupat, deci devenim în mod desăvârşit şi noi fii ai lui Dumnezeu după har, fiind, în acelaşi timp, şi pre-gustarea unirii eshatologice cu El prin asemănare şi înfiere.

Harul înfierii nu înseamnă o mişcare unilaterală a lui Dumnezeu înspre oameni, ci presupune şi receptarea harului din partea omului, care poate accede la o cunoaştere intimă a lui Dumnezeu „Chemarea atotsfântă şi preacinstită a marelui şi fericitului Dumnezeu şi Tată este simbolul înfierii adevărate şi reale [care va fi conferită- *dothesomenes* după ipostas şi existență- *enypostatou te kai enyparktou*], care ni se va da prin darul şi harul Duhului Sfânt. Prin această înfiere, biruindu-se şi acoperindu-se tot ce-i însuşire omenească, prin coborârea harului, se vor face şi vor fi fiii lui Dumnezeu toți sfinții, care s-au luminat încă de aici cu frumusețea dumnezeiască a bunătății”.[356] Odată ce este împlinit scopul, proprietățile omeneşti cedează locul experienței şi omul se împărtăşeşte de starea cea nouă, de receptarea splendorii şi bunătății divine. Sufletul ajuns asemenea îngerilor, cunoscând rațiunile despre Dumnezeu nu mai doreşte să-şi aparțină sieşi, nici să se cunoască de către sine, sau de altcineva din lume, ci numai de către Dumnezeu Sfânta Treime: „Sfânta Treime a ipostasurilor este unitate neamestecată după ființă şi după rațiunea simplă a ei (...) una şi singură, Dumnezeire nedivizată şi fără confuzie, Dumnezeire simplă, nemicşorată şi netransformabilă, fiind întreagă unitate după ființă şi întreagă treime după ipostasuri, o singură rază a unei lumini de întreită strălucire care luminează în chip unitar. Prin această lumină, şi sufletul egal în cinste cu sfinții îngeri, primind rațiunile- *logous* despre Dumnezeire, care pot fi cunoscute de creație, şi învățând să laude împreună cu aceia fără cuvinte în chip întreit Dumnezeirea cea una, e dus spre înfierea după har, prin cea mai accentuată asemănare - *di'homoiotetos empherous*. În temeiul acesteia, având pe Dumnezeu ca Tată tainic şi unic prin har, va fi dus totodată spre adâncul cel unul al Aceluia, prin ieşirea sa din toate. Şi atât de mult va spori în experierea sau în cunoaşterea celor dumnezeieşti, încât nu va mai vrea să fie al său însuşi şi nu va mai putea să se cunoască din sine, de către sine sau din altcineva, ci numai din şi de către Dumnezeu, care întreg l-a primit în întregime cu bunătate şi s-a sălăşluit întreg în întregimea lui, fără pătimire şi în chip cuvenit cu Dumnezeu, şi l-a îndumnezeit întreg. Astfel, cum zice prea sfântul Dionisie Areopagitul, sufletul devine chip şi arătare a luminii ascunse, oglindă curată, atotstrăvezie, neştirbită, nepătată, neprihănită, ce prinde, dacă se poate spune, întreaga frumusețe a arhetipului binelui- *agathotypou*, care străluceşte în el în chip dumnezeiesc şi nemicşorat, precum este, cu bunătatea negrăită a celor nepătrunse”[357]. Intrarea „sfintei synaxe” în Biserică simbolizează adevărata iubire a înțelepciunii lui Hristos, virtuțile sufletului. Prin acestea sufletul devine capabil să primească actualizarea harul baptismal al înfierii. „Înfierea este o experiență şi nu o cunoaştere inteligibilă, experiență ce conduce sufletul la absoluta abandonare

---

[355] **Mystagogia**, 709 C, t.r. cit., p.43

[356] Ibid., 696CD, t.r.cit.,p.34,35

[357] Ibid., pp.38,39

de sine în Dumnezeu şi la îndumnezeire. Înfierea este trăirea empirică a bunătății divine, experiență care se dobândeşte prin exersarea virtuților”[358].

Înfierea primită la Botez se desăvârşeşte, se „gustă” prin Sfânta Euharistie, când ne unim mistic-sacramental cu Fiul şi , fiind cuprinşi în jertfa Sa curată avem acces la comuniunea filială cu Tatăl. Datorită „îmbrăcării” în Hristos, primirii frumuseții Sale prin Sfânta Taină a Botezului, Tatăl ne declară, ne recunoaşte ca fii ai Săi - după modelul celor petrecute la Botezul Mântuitorului: „*Acesta este Fiul Meu cel iubit*”(**Mt**.3,17) - , dar trăirea acestei realități are loc după pecetluirea săvârşită de Duhul Sfânt şi împărtăşirea de unica jertfă expiatoare.

Caracterul anamnetic, de jertfă şi de taină al Sfintei Euharistii a fost înțeles de creştini de la început, aşa cum reiese din cuvintele Sfântului Apostol Pavel : „*Paharul- binecuvântării-* to poterion tes eulogias*, pe care-l binecuvântăm, nu este, oare, împărtăşirea-* koinonia *cu sângele lui Hristos-* tou aimatos tou Hristou*? Pîinea-* ton arton *pe care o frângem nu este, oare, împărtăşirea cu trupul lui Hristos-* tou somatos tou Hristou*?”*(**ICor**.10,16); ”*Fiindcă de câte ori veți mânca pâinea aceasta şi veți bea paharul acesta, moartea Domnului vestiți până când El va veni. Astfel, oricine va mânca pâinea sau va bea paharul Domnului cu nevrednicie-* anaxios- indigne*, vinovat va fi față de Trupul şi de Sângele Domnului- tou somatos kai tou aimatos tou Kyriou. Să se cerceteze omul pe sine şi aşa să mănânce din Pâine şi să bea din Pahar. Căci cel ce mănâncă şi bea cu nevrednicie, osândă îşi mănâncă şi bea, nesocotind Trupul [şi Sângele] Domnului.Pentru aceasta sunt mulți dintre voi neputincioşi şi bolnavi şi mulți au murit”(I Cor.11,26-30).*

Nimeni nu a contestat autenticitatea acestor pasaje. Înțelegem de aici şi mai mult importanța pregătirii pentru primirea Sfintei Euharistii. Ne împărtăşim cu Trupul şi Sângele Domnului, cu firea Sa umană pe care Şi-a asumat-o din Preacurata Fecioara Maria, şi pe care a îndumnezeit-o prin întrupare, viața de ascultare, patimi, răstignire. Pe Cruce, Trupul Său se frânge, iar sângele Său se varsă în semn de compasiune şi de solidaritate cu umanitatea noastră frântă. Fiul lui Dumnezeu Şi-a enipostaziat firea umană în momentul zămislirii. Când Fecioara Maria a rostit *fiat*, firea Sa dumnezeiască S-a unit cu cea omenească în mod *neîmpărțit şi nedespărțit, neamestecat şi neschimbat*, prin urmare, firea Sa dumnezeiască nu se mai desparte niciodată de cea omenească, dimpotrivă, El S-a înălțat la ceruri cu firea Sa umană în care ne-a cuprins virtual pe toți, fiind şi Noul Adam. Şi cum cele două naturi nu pot exista de sine, ci sunt ipostaziate de o sigură persoana, cea a Fiului lui Dumnezeu, înțelegem că în Sfânta Euharistie este prezentă mistic-sacramental şi firea dumnezeiască a Mântuitorului, de aceea o numim: *dumnezeiasca Euharistie,* şi Persoana cea unică, de aceea mărturisim că ne împărtăşim *cu Hristos*, ne unim cu El. Sfântul Apostol Petru ne spune: “*Cu dumnezeiasca Lui putere ne-a dăruit toate cele ce sunt spre viață şi evlavie, făcându-ne să-L cunoaştem pe Cel Ce ne-a chemat prin propria lui slavă şi prin vârtutea Sa, prin care ne-a dăruit prețioase şi foarte mari făgăduințe pentru ca, scăpați fiind voi de stricăciunea poftei care e în lume, să deveniți* ***părtaşi ai firii celei dumnezeieşti -*** *ghenesthe theias koinonoi physeos, efficiamini divinae consortes naturae”*(II**Pt**.1,3-4)[359].

După slăvita Sa Înălțare la ceruri şi şedere de-a dreapta Tatălui, Mântuitorul nu Se va mai arăta prin mijlocirea unei apariții corporale vizibile[360], ci Sfânta Împărtăşanie va fi, după Cincizecime, modul deplinei comuniuni cu Hristos.Vederea Sa în lumina cea neapropiată este

---

[358] V.Karayiannis, op.cit., p.460

[359] A se v. referiri la acest text petrin *infra*, capitolul despre *partcipare*

[360] V.: pr.Prof.D.Stăniloae, **TDO**, vol.2, capitolul despre Învierea şi Înălțarea Mântuitorului

consecința primirii cu vrednicie a Sfintei Euharistii, este darului lui Dumnezeu şi rezultatul efortului etic-ascetic. După ce ne-am împărtăşit, cântăm: „*Am văzut lumina cea adevărată* (...)".

Relația între theognosie şi Sfânta Euharistie este evidentă în textul nou-testamentar care istoriseşte arătarea Mântuitorului după slăvita Sa Înviere, şi convorbirea cu cei doi ucenici pe drumul spre Emaus: „*Şi, când a stat împreună cu ei la masă, luând El pâinea, a binecuvântat şi, frângând, le-a dat lor. Şi s-au deschis ochii lor şi L-au cunoscut* – kai epegnosan auton, et cognoverunt eum; *şi El S-a făcut nevăzut de ei. Şi au zis unul către altul: Oare nu ardea inima în noi când ne vorbea pe cale şi când ne tâlcuia Scripturile* " (**Lc**.24,30,31). Împărtăşirea cu Hristos a însemnat cunoaşterea Sa, dar şi anamneza stării speciale pe care o aveau când erau în proximitatea Lui, „*pe cale"*. În acelaşi timp, aşa cum sublinia Î.P.S.Arhiepiscop Bartolomeu al Clujului în nota la textul din **Lc**.24,30, în acest text ni se prezintă modul trecerii de la Iisus Hristos istoric la Iisus Hristos euharistic, de la Iisus Hristos contemporanul, lângă Care se puteau afla oamenii, la Iisus Hristos Cel dinlăuntrul nostru. Potrivit Sfântului Apostol Pavel, datorită experierii mistic-sacramentale a morții şi învierii lui Hristos, El trăieşte în creştini: "*Hristos este Cel Ce trăieşte în mine*" (**Gal**.2,20) ; "*…Hristos este în voi*" (**Rom**.8,10; II **Cor**. 13,5) ; "*Hristos Cel dintru voi…*"(**Col**.1,27); "*Hristos, totul întru toți*"(**Col**.3,11). El se sălăşluieşte în inimile lor: " *Hristos să Se sălăşluiască prin credință în inimile voastre*"(**Efes**. 3,17).

Sfinții Părinți şi scriitorii bisericeşti vor da glas acestei experiențe tainice, vor accentua relația directă dintre primirea Sfintelor Taine şi cunoaşterea lui Dumnezeu. Spre exemplificare ne vom referi în continuare la opera lui Clement Alexandrinul.

Învățătura centrală a marelui dascăl din Alexandria, este cunoaşterea –*gnosis* creştină.[361] Pentru Clement, *gnosis* este experiența ajungerii la un grad de cunoaştere a misterului divin, a Logos-ului, unirea cu Acesta ducând la îndumnezeire. Dar ascensiunea la nivelul gnosticului[362] creştin nu este deschisă tuturor. Aceasta nu implică o concepție ierarhică sau elitistă, deoarece Clement considera că credința neofitului are pentru Dumnezeu aceeaşi valoare ca şi cea a gnosticului creştin. Totodată, Clement exprimă în opera sa un autentic ethos euharistic, ce constituie fundamentul vieții de comuniune, exprimă, de fapt, o strânsă relație între Sfânta Euharistie şi *gnosis*.[363]

Clement împarte oamenii în trei categorii: *phauloi, prokopoi* şi *sophoi*. *Phauloi* erau cei dintre neamuri, evreii neconvertiți şi catehumenii. *Prokopoi* erau cei botezați, robii credincioşi ai lui Dumnezeu, angajați în ascensiunea spre condiția de persoane depline după chipul şi asemănarea Logos-ului. *Sophoi* erau gnosticii creştini, cei care ajunseseră a fi după chipul şi asemănarea Logos-ului, atât cât este omeneşte posibil. În viziunea lui Clement, Logos-ul se relaționează diferit cu fiecare dintre aceste categorii. Pentru *phauloi* Logos-ul este *protreptikos* sau predicator, El invită la Sine toate neamurile Pământului. Pentru *prokopoi* este *paidagogos* sau instructor, iar pentru *sophoi* este *didaskalos*, ei necesitând o îndrumare generală. Condiția gnosticului nu este statică, ci este o experiență dinamică de cunoaştere. Cele trei mari lucrări ale lui Clement: **Protreptikul**, **Pedagogul** şi **Stromatele** corespund acestor trei categorii. Referirile la Sfânta Euharistie sunt făcute în cele trei lucrări în funcție de gradul de cunoaştere şi viață spirituală ale categoriilor amintite, cărora le sunt destinate lucrările în ansamblul lor.

---

[361] Cf. W.Volker, **Der wahre Gnostiker nach Klemens von Alexandria**, Berlin, 1952

[362] „Gnosticul" lui Clement nu se poate confundancu ereticii numiți gnostici, pe care Clement îi numeşte „falşi gnostici", Vl.Lossky, **Vederea lui Dumnezeu** , Ed.Deisis, 1995, p.42

[363] Andrew L.Pratt, **Clement of Alexandria: Eucharist as Gnosis**, în Greek Orthodox Theological Review, vol.32, nr.2,1987, p.164

În **Protreptic** sau **Cuvânt către elini** există, spre final, o referință la Sfintele Taine „de inițiere”, unde ni se oferă şi informații generale despre cult, inclusiv participarea unor fecioare:

„Vino, o omule, (...) . Îți voi arăta Cuvântul şi tainele Cuvântului (...). Avem şi noi un munte iubit de Dumnezeu, dar pe acesta nu se reprezintă tragedii, ca pe muntele Citheron, ci-i hărăzit dramelor adevărului, dramelor credinței celei adevărate (...) fiicele lui Dumnezeu, mieluşelele cele frumoase, care vestesc sfintele ceremonii ale Cuvântului, alcătuind un cor plin de cumințenie. Corul e format din drepți, iar cântecul este imn pentru Împăratul universului. Fecioarele cântă psalmi, îngerii slăvesc, profeții grăiesc, sunet de muzică se răspândeşte (...). O, taine, cu adevărat sfinte! O lumină, cu totul curată! Făcliile mă luminează, ca să contemplu cerurile, să contemplu pe Dumnezeu. Fiind inițiat[364], ajung sfânt. Domnul este Marele Preot; şi Domnul, luminând pe cel inițiat, îl pecetluieşte; îl încredințează Tatălui pe cel ce a crezut, ca să-l păstreze în veci. Acestea sunt ceremoniile bahice ale misterelor mele! Dacă vrei, inițiază-te şi tu şi vei dănțui împreună cu îngerii în jurul unicului şi adevăratului Dumnezeu, Cel nenăscut şi fără de moarte; împreună cu noi cântă şi Cuvântul lui Dumnezeu. Acest veşnic Iisus, singurul mare Arhiereu al unicului Dumnezeu, Care este şi Tatăl Lui, el se roagă pentru oameni şi-i încurajează, zicându-le: <<Veniți, seminții nenumărate!>> (...) Mă dăruiesc pe Mine în întregime şi desăvârşit.”[365] În conformitate cu *disciplina arcana* se fac doar aluzii la Sfintele Taine, inițierea prin Botez, apoi pecetea Duhului Sfânt, relația specială cu Tatăl dobândită prin înfiere, de asemenea, Clement aşează în gura Mântuitorului, Cel care cheamă la Sine toate neamurile, şi cuvintele „Mă dăruiesc pe Mine în întregime şi desăvârşit”, care trimit, fără echivoc, la Sfânta Euharistie.

În **Pedagogul** se găsesc mai multe referiri la Sfânta Euharistie, deoarece autorul se adresează celor care au fost botezați şi înaintează spre *gnosis*. Tollinton a menționat că dascălul alexandrin se referă la Sfânta Euharistie în sens tehnic şi într-un sens general.[366] În sens tehnic a scris despre Sfânta Euharistie ca despre un ritual al Bisericii, cu menționarea directă a pâinii şi a vinului în contextul în care îndeamnă la cumpătare: „A binecuvântat vinul şi a spus: <<Luați, beți, acesta este sângele Meu>> - că sângele viței de vie este în chip simbolic Cuvântul - <<care pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor>>[367].Cuvântul este fântâna sfântă a bucuriei”[368]. Când vorbeşte despre atitudinea creştinului în privița consumului de vin, discursul lui Clement devine o lecție despre Euharistie şi , de fapt, întreaga viață a creştinului trebuie să fie o Euharistie, aşa cum Sfânta Euharistie are o dimensiune etică, şi viața creştină are o dimensiune sacramentală. „Mai târziu, via cea sfântă a rodit strugurele profetic. Acesta este semn pentru cei conduşi de la rătăcire la odihnă; este marele strugure, Cuvântul cel strivit pentru noi; căci Cuvântul a voit ca sângele strugurelui să se amestece cu apa, aşa precum sângele Lui se amestecă cu mântuirea. Sângele Domnului este dublu: unul este sângele Lui trupesc, prin care ne-am izbăvit de stricăciune; celălalt este sângele lui cel duhovnicesc[369], adică acela cu care suntem unşi. A bea sângele lui Iisus înseamnă a te împărtăşi cu nemurirea Domnului. Duhul este tăria Cuvântului, precum sângele este tăria trupului. În chip analog vinul se amestecă cu apa, iar Duhul cu omul; unul, amestecul de vin cu apă, hrăneşte spre credință; celălalt, Duhul, conduce

---

[364] Adică: fiind botezat

[365] 12, 119,120, t.r. în **PSB** 4, pp.159,160

[366] R.B: Tollinton, **Clement of Alexandria: A Study in Christian Liberalism**, London, 1914, p.151, la A.L.Pratt, op.cit., p.168

[367] **Mt**.26,32

[368] T.r. cit., p.248

[369] Adică : sângele euharistic (n. Pr.D.Fecioru)

spre nemurire; şi iarăşi, amestecul celor două, a băuturii şi a Cuvântului, se cheamă euharistie, har lăudat şi frumos; iar cei care se împărtăşesc cu credinţă îşi sfinţesc şi trupul şi sufletul, pentru că voinţa Tatălui amestecă în chip tainic, cu Duhul şi cu Cuvântul, acest amestec dumnezeiesc, care este omul. Şi într-adevăr, Duhul s-a unit cu sufletul purtat de El, iar trupul s-a unit cu Cuvântul; că din pricina trupului <<Cuvântul S-a făcut trup>>"[370]. Relaţia dintre Sfânta Euharistie şi viaţa creştină este o expresie a viziunii lui Celement despre Euharistia ca *gnosis* şi ca modalitate de instruire. „Scriptura spune:<<Şi mânzul l-a legat de viţa de vie>>[371]; a legat acest popor gingaş şi tânăr de Cuvânt, care simbolic înseamnă viţa de vie[372]; via dă vin, după cum Cuvântul dă sânge; şi unul şi altul sunt pentru oameni băutură spre mântuire; vinul pentru trup, sângele pentru duh".[373]

Tot în **Pedagogul**, pentru a conexa Sfânta Euharistie cu creşterea duhovnicească şi cunoaşterea, Clement interpretează **In**.6 împreună cu **ICor**.3,1-3; compară sângele Cuvântului cu laptele, faţă de care nici o hrană nu poate fi mai hrănitoare, mai dulce şi mai albă. „Hrana cea duhovnicească se aseamănă în totul cu laptele; este dulce din pricina harului, care este în ea; este hrănitoare, pentru că este viaţă; este albă, pentru că este ziua lui Hristos"[374]. Şi , după cum sânii materni nu sunt ca izvoarele, plini cu lapte, care curge gata pregătit, ci, în mod minunat, prefac sângele în hrană, în mod şi mai minunat Domnul devine „hrană duhovnicească pentru cei virtuoşi, când Tatăl cel iubitor de oameni a făcut să cadă, ca o ploaie în lume, cuvântul Său. (...) "[375]. Citim apoi laude minunate la adresa Fecioarei Maria, singura fecioară şi mamă deopotrivă, numită Biserică: „(...) şi-mi place să o numesc Biserică (...) Ea a hrănit cu Cuvântul pe poporul cel tânăr, pe care Însuşi Domnul l-a născut cu dureri trupeşti[376], pe care Însuşi l-a înfăţişat cu scumpul Lui sânge. O naşteri sfinte! O, scutece sfinte! Cuvântul este totul pentru copil: şi Tată şi Mamă şi Pedagog şi Hrănitor. Că spune El: "Mâncaţi trupul Meu şi beţi sângele Meu![377] Această mâncare, pe care numai el poate s-o dea, ne-o oferă Domnul: ne dă trupul Său şi varsă sângele Său. Nimic nu lipseşte copiilor ca să poată creşte!"[378]

Cei numiţi *prokopoi* trebuie să fie într-o permanentă legătură cu Cuvântul pentru a se curăţi de patimi şi a se împărtăşi de adevăr şi de nemurire, „ (...) trupul Domnului, pâinea cerurilor, absoarbe sângele şi hrăneşte spre nestricăciune pe cei care sunt cereşti dintre oameni şi lasă spre stricăciune numai poftele cele trupeşti. Astfel, alegoric, Cuvântul este numit în multe chipuri: şi mâncare şi trup şi hrană şi pâine şi sânge şi lapte. Domnul este toate acestea spre desfătatea noastră, a celor ce credem în El"[379]. Creştinii trebuie să se dezvolte spiritual prin primirea Euharistiei şi prin aplicarea unui ethos euharistic întregii lor vieţi. Referindu-se la cuvintele: „*Cu lapte v-am hrănit, nu cu bucate; că încă nu puteţi"*(**ICor**.3,2), Clement arată mai

---

370 **In**. 1,14; **Pedagogul**, II, 2,19, t.r. cit., p.241

371 **Geneza** 49,11

372 **In**.15,1

373 **Pedagogul**, I,5,15, t.r.cit., p.175

374 Ibid., I, 6,40,1, p.189

375 Ibid., 41,1; 42,1, p.190

376 Poate fi o trimitere la **Gal**.4,19, unde Sfântul Apostol Pavel spune : *"O, copiii mei, pentru care sufăr iarăşi durerile naşterii până ce Hristos va lua chip- [formă] în voi"-tekna mou, ous palin odino mehris ou morphothe Hristos en hymin* . Părintele Profesor Vasile Mihoc identifică în acest verset, al treilea aspect al metaforei maternităţii, după dragostea şi grija pentru ei, şi accentuarea faptului că naşterea se face în dureri. V.: **Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni**, teză de doctorat, EIBMBOR, Bucureşti, 1983, pp.169,170

377 **In**.6,52

378 **Pedagogul**, I,6, 42,1, t.r.cit., p.190

379 Ibid., 47,1.

întâi că laptele şi bucatele sunt identice prin natura lor, „la fel şi Cuvîntul este acelaşi, fie că e curgător şi dulce ca laptele, fie că e tare şi strâns ca bucatele. Nu numai atât; prin <<*lapte*>> se poate înțelege şi predica, pentru că predica se revarsă pe o mare întindere, iar prin <<*bucate*>>, se poate înțelege credința, pentru că e strânsă ca o temelie, datorită catehezei; căci credința, odată ce pătrunde în suflet, se aseamănă cu bucatele, pentru că este mai tare decât predica. De o mâncare ca aceasta a vorbit dealtfel şi Domnul prin simboluri în Evanghelia după Ioan, când a zis: „*Mâncați trupul meu şi beți sângele Meu"*[380]. Prin mâncare şi băutură a arătat simbolic realitatea evidentă a credinței şi a făgăduinței"[381].

Stromatele au fost scrise pentru *sophoi*, pentru gnosticii creştini. În această lucrare se fac puține referiri la Euharistie, dar se începe cu o paralelă între pregătirea pentru primirea cu vrednicie a Euharistiei şi pregătirea pentru a deveni un învățățel vrednic. Preocuparea acestuia din urmă trebuie să fie primirea hranei atât prin pâine cât şi prin cuvinte[382]. Clement afirmă necesitatea pâinii euharistice şi a învățăturii, cu toate că vine un timp în evoluția celor numiți *sophoi* când chiar şi cuvintele sunt depăşite, deoarece „Dumnezeul univesului, Cel Care-i mai presus de orice cuvânt, mai presus de orice gând, mai presus de orice idee, nicicând nu poate fi cuprins în scris, pentru că-i negrăit prin puterea Lui"[383]. Textul din **Stromate** 5,10 conține principala referire la Sfânta Euharistie. Aici se tratează despre Tainele dumnezeieşti şi natura lor ascunsă. Limbajul euharistic este folosit pentru a se arăta cum poate dobândi cineva cunoaşterea tainelor ascunse. Este citat Sfântul Apostol Pavel care spune că voia lui Dumnezeu se face cunoscută prin revelație (**Rm**.16, 25-26). Primele elemente au fost oferite celor numiți *prokopoi* în **Pedagogul**, de aceea , acum este timpul de a purcede spre perfecțiune. **Stromatele** reprezintă chiar efortul lui Clement de a comunica drumul spre perfecțiune. Dacă în **Pedagogul** se folosise limbajul euharistic pentru a aduce lămuriri despre viața vremelnică, în **Stromate** este folosit pentru a clarifica aspecte ale vieții duhovniceşti[384]. Referindu-se la civintele Sfîntului Apostol Pavel: *„Şi eu , fraților, n-am putut să vă grăiesc vouă ca unor oameni duhovniceşti, ci ca unora trupeşti, ca unor prunci în Hristos. Cu lapte v-am hrănit, că încă nu puteați; dar nici acuma nu puteți; că încă sunteți trupeşti."*[385], Clement scrie: „Deci, dacă Apostolul a numit laptele hrană pentru prunci, iar mâncarea tare hrană pentru cei desăvârşiți[386], atunci se va înțelege că laptele este cateheza, cea dintâi hrană a sufletului, iar hrana tare, contemplația în cel mai înalt grad de inițiere- *broma de he epoptike theoria*. Este trupul şi sângele Cuvântului - *sarkes autai kai aima tou Logou*, adică înțelegerea puterii şi a ființei dumnezeieşti- *toutesti katalepsis tes theias dynameos kai ousias.*<<Gustați şi vedeți, că bun este Domnul>>[387] spune Scriptura. Că aşa Se dă pe El însuşi Domnul celor care se împărtăşesc mai duhovniceşte cu o mâncare ca aceasta, când însuşi sufletul, după cum spune Platon, prietenul adevărului, se hrăneşte singur[388]. Mâncare şi băutură a dumnezeiescului Cuvânt este cunoaşterea ființei dumnezeieşti- *brosis gar kai posis tou theiou Logou he gnosis esti tes Theias ousias.* De aceea şi Platon spune în cartea a doua a lucrării sale *Statul* : <<Nu trebuie să ne apucăm a face cercetări despre Dumnezeu după ce am jertfit un

[380] **In**.6,53

[381] **Pedagogul**, I,6,37,1; 38,1; t.r. cit., p.188

[382] I,1

[383] **Stromate,** 5,10, 65,1; t.r.cit., p.348

[384] A.L.Pratt, op.cit.,p.173

[385] I **Cor.3,1-3**

[386] **Evr**.5,13-14

[387] **Ps**.33,8

[388] **Epistola** VII,341CD

porc, ci după ce am jertfit ceva mare şi preţios>>[389]. Iar apostolul scrie: << *Că Paştele nostru, Hristos, S-a jertfit pentru noi*>>[390]; într-adevăr este jertfă preţioasă Fiul lui Dumnezeu, Care S-a sfinţit pentru noi[391]. Iar jertfă- *thysia* primită de Dumnezeu[392] este despărţirea, de care să nu-ţi pară rău- *ametanoetos*, a sufletului de patimile-*pathon* sale. Aceasta este într-adevăr adevărata cinstire de Dumnezeu"[393]. Am citat acest text *in extenso* datorită frumuseţii şi complexităţii lui. În mod magistral avem aici exprimată relaţia dintre cunoaştere, Sfânta Euharistie, şi intrarea în stare de jertfă curată prin renunţarea la patimi, care duce la cunoaşterea lui Dumnezeu. Theognosia nu este o simplă operaţie intelectuală independentă de starea morală a „cercetătorului". Este nevoie de o jertfă pentru cunoaştere. Hristos Domnul ne-a cuprins pe toţi în starea Sa de jertfă curată care face posibilă cunoaşterea lui Dumnezeu, comuniunea cu Sfânta Treime. Aspectul ontologic al răscumpărării implică restaurarea integrală a firii umane, implicit a facultăţilor cognitive în general şi a celor *theognosice* în special. Rămâne de cercetat ce a înţeles autorul când a scris: „Este trupul şi sângele Cuvântului - *sarkes autai kai aima tou Logou*, adică înţelegerea puterii şi a fiinţei dumnezeieşti- *toutesti katalepsis tes theias dynameos kai ousias.* (...) „Mâncare şi băutură a dumnezeiescului Cuvânt este cunoaşterea fiinţei dumnezeieşti- *brosis gar kai posis tou theiou Logou he gnosis esti tes Theias ousias".* „Înţelegerea" şi „cunoaşterea" fiinţei lui Dumnezeu nu pot aparţine, la modul propriu, celor create. Considerăm că autorul, având o profundă înţelegere a Sfintei Euharistii s-a referit la realitatea prezenţei lui Hristos în Sfintele Daruri, la imposibilitatea despărţirii Persoanei de cele două firi, precum şi a firilor între ele. Chiar dacă ne aflăm cu aproape trei sute de ani înainte de Sinodul al IV-lea ecumenic de la Calcedon (451) când se va afirma că cele două firi, dumnezeiască şi omenească sunt unite în unica Persoană a Logos-ului în mod „neîmpărţit şi nedespărţit, neamestecat şi neschimbat", nu înseamnă că ceea ce s-a stabilit formal la Calcedon, ca răspuns la erezia lui Eutihie, nu era mai înainte experiat de cei cu viaţă sfântă. Prin urmare, Sfânta Euharistie are caracter anamnetic, de jertfă şi de taină, este acualizarea jertfei de pe Golgota dar şi posibilitatea împărtăşirii de ea. În Sfânta Euharistie ne împărtăşim mistic cu Hristos, Cel care este prezent integral, deci este şi o atingere de cele dumnezeieşti: *„Iată s-a atins de buzele tale şi va şterge fărădelegile tale şi de păcatele tale te va curăţi*.", este „mâncare şi băutură a dumnezeiescului Cuvânt" care ne conduce la theognosie, aşa cum s-a întâmplat cu ucenicii pe drumul spre Emaus (**Lc**.24).

Ar fi de notat aici faptul că Vl.Lossky în cunoscuta sa lucrare: **Vederea lui Dumnezeu**[394], în secţiunea dedicată lui Clement Alexandrinul[395] nu face nici o conexiune între cunoaşterea, vederea lui Dumnezeu şi Sfânta Euharistie, considerînd că dascălul alexandrin aprţine prin accentul pe contemplare „unei mistici intelectualiste sau superintelectualiste"[396].

În concluzie vom spune că nici un demers theognosic nu poate da roade dacă nu este însoţit de un permanent efort etic-ascetic în ambianţa mistic-sacramentală a Bisericii.

---

[389]**Statul** II, 378 A
[390] I **Cor**.5,7
[391] **In**.17,19
[392] **Fil**. 4,18
[393] **Stromate**, 5,10, 66; 5,10,67,1; t.r.cit., pp.348-349
[394] Ed.Deisis,1995
[395] Ibid., pp.37-45
[396] Ibid., p.38

Părtaşi ai dumnezeieştii firi - theias koinonoi physeos, divinae naturae consortes"**(II Pt.1,4)**
– o introducere-

Expresia „*părtaşi ai dumnezeieştii firi*"- este *hapax legomenon* în Sfânta Scriptură. Prin prezentarea de faţă se încearcă oferirea unei scurte introduceri exegetice, care să ofere o bază pentru o viitoare dezvoltare. S-a spus adesea că în acest text nu ar fi altceva decât o influenţă elenistică şi că expresia nu ar avea alt ecou în Noul Testament. Pentru noi este un temei evident al învăţăturii despre îndumnezeire – *theosis*, al participării noastre la cele dumnezeieşti, prin urmare suntem foarte interesaţi de o exegeză corectă şi completă.

1. *Syngenia* ca premisă a participării

a. ***Syngeneia*** **în filosofia greacă şi la Părinţi – perspectivă parţială**

Adjectivul *syngenes* provine din particula *syn* şi substantivul *genos* şi înseamnă a fi de acelaşi neam- *genos*, a avea origine comună, iar substantivul *syggeneia* desemnează relaţia iar, începând cu Euripide, dobândeşte sensul concret de înrudire.[397]

Platon foloseşte această noţiune în trei sensuri[398] : 1) rasial sau fizic, preluat de la Pindar, Eschil şi de la poezia anterioară. El a plecat de la acest sens (cf. *Euthyphron*, 11 c 3) al înrudirii şi nu l-a abandonat niciodată; 2) metaforic, "afinitate" sau "similitudine", sens obişnuit pentru adjectivul *syngenes*, adesea apropiat de *homoios*, *hoikeios, symphytos,* cu care poate fi chiar sinonim; 3) cel propriu-zis filosofic, format deplin începând cu dialogul **Phedon**, adică de *înrudire* a sufletului cu Ideea; nu mai e vorba de o afinitate metaforică, deoarece pentru Platon legăturile cu lumea inteligibilă sunt mai reale decât legăturile fizice, aşa cum lumea celor *noeta*-inteligibile, este mai adevărată decât a celor *orata*- văzute; este o înrudire spirituală datorită căreia sufletul poate cunoaşte intuitiv Ideea (cf.**Republica** VI 490 b 3-4).

Platon nu moştenise decât primul sens şi, prin urmare, în dialogurile de început, termenii *syngenes* şi *syngeneia* nu desemnau decât legături de rudenie. Face excepţie un pasaj din mitul lui **Protagoras** (322 a 4) unde se stabileşte o legătură între " înrudirea cu Dumnezeu", ca temei al religiei, şi "destinul divin " acordat omului, *theia moira* , în virtutea căruia omul accede-*metesche* la condiţia de *syggeneia*[399].

S-ar putea identifica trei timpi în accederea omului la cunoaşterea zeilor: 1.participarea la destinul divin: focul şi artele care depind de aceasta ; 2. înrudirea cu zeii; 3.religia şi cultul. Prin *metesche* se separă *theia moira* de lumea exterioară pentru a face din aceasta ceva intim legat de natura omului însuşi. E.G. Berry[400], citat de E. des Places, afirmă că abilitatea artistică – *entechnos sophia* îi conferă omului *syngeneia* cu zeii; în orice caz, îi permite civilizaţia morală,

---

[397] Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich (ed), **Theological Dictionary of the New Testament**, WM. B. Eerdmans Publishing Companz, Grand Rapids, Michigan vol.VII, p. 736-737,

[398] V.: Edouard des Places, S.J., **Syngeneia. La parente de l'homme avec Dieu d'Homere a la patristique**, Paris, 1964, p.64. Ne vom folosi în continuare de această lucrare remarcabilă, pentru a prezenta sintetic tema în analiză, la Platon şi la Sfinţi Părinţi, până în sec.al IV-lea.

[399] Ibid.,p.65

[400] **The History and development of the concept of THEIA MOIRA and THEIA TYXH down to and including Plato**, Chicago,1940, p.50

în măsura în care aceasta presupune un anumit progres material şi minimum de bună-stare necesară virtuții.[401]

Anticii, începând cu Homer, continuă E. des Places, au considerat *syngeneia* a fi un element congenital al naturii umane. S-ar putea afirma că *theia moira* este foarte aproape de harul divin, care face posibilă înfierea. Oare să fi întrevăzut Platon deja în unul din primele sale dialoguri doctrina despre înfierea divină?[402] În dialogurile scrise la maturitate, Platon dezvoltă conceptul de *syngeneia*. **Fedon**, primul dintre marile dialoguri metafizice, are meritul de a fi fixat vocabularul *syggeneia* –ei în sensul precis al înrudirii sufletului cu Formele. Aici se stabileşte o legătură între *homoios* şi *syngeneia* : " Cu care din cele două feluri de lucruri citate mai sus [vizibile şi neperceptibile, n.n.] am putea spune că *seamănă* şi este *înrudit* corpul" [s.n.] ; (…) cu care categorie de lucruri îți pare mai *înrudit* şi mai *asemenea* sufletul [s.n.] ?"(79 b 2-3 e2)[403]. Reminiscența - a doua dovadă a nemuririi după cea a contrariilor -, "a şti " nu înseamnă decât "recăpătarea" unor cunoştințe: "Dar dacă pierdem după naştere o cunoştință primită mai dinainte, iar în urmă, folosindu-ne de simțuri prin cunoştințe perceptibile, corespunzătoare, o trezim ca pe una ce-am avut-o înainte de naştere, oare ceea ce numim a şti nu este de fapt recăpătarea propriei noastre ştiințe? Putem deci numi faptul pe drept cuvânt o aducere aminte?"[404]. Solidaritatea dintre suflet şi Idei anunță al treilea argument, dedus explicit din înrudirea lor: "Oare nu este adevărat şi nu-i o necesitate tot aşa de mare ca sufletele noastre să fi avut ființă înainte de naştere, precum au avut conceptele [Ideile n.n.]?"[405]. Al treilea argument formulează în mod clar identitatea Ideilor cu ele însele: "Egalul în sine, bunul în sine, fiecare din lucrurile ce există în sine, ca o realitate, îndură vreodată o cât de mică prefacere? Sau fiecare dintre ele, fiind dintr-o alcătuire simplă, rămân mereu aceleaşi, în totul asemenea lor însele, nesuferind niciodată, pe nici o cale cu nici un preț, nici o schimbare?"[406]. Pasajul ne aminteşte de **Banchetul** (211,a) : "(…) frumusețe ce trăieşte de-a pururea, ce nu se naşte şi nu piere, ce nu creşte şi nu scade; ce nu-i, în sfârşit, într-un punct frumoasă, într-altul urâtă; câteodată da, alteori nu; într-un anumit raport da, într-altul nu ; aici da, acolo nu; pentru unii da, pentru alții nu."[407] Negațiile : *oudepote, oudame, oudamos, oudemian* (**Fedon**, 78 d 6-7) exprimă neschimbabilitatea Ideilor. Datorită înrudirii cu Ideile sufletul se orientează spre calitățile lor: "(…), când sufletul cercetează ceva singur, el merge drept spre ceea ce este curat, veşnic, nepieritor, neschimbător şi, întrucât este de aceeaşi ființă cu această esența, rămâne lângă ea cât poate sta de la sine şi prin sine. Atunci pe de o parte rătăcirea lui încetează, pe de alta se păstrează mereu pe lângă cele ce au aceeaşi stare, ca unul care s-a împărtăşit din esența lor. Această alcătuire şi deosebită putere de cercetare a sufletului nu se numeşte înțelepciune?"[408] *Phronesis*, ca fenomen intelectual este identificat, ca de multe alte ori, cu *sophia*. După moarte, sufletul "… ieşind cu astfel de însuşiri din corp, se duce spre ceea ce este asemenea cu el: spre imperceptibil, sfânt, nemuritor, înțelept. Ajungând acolo, devine fericit şi în afară de orice rătăcire, neştiință, temeri, pasiuni sălbatice şi orice alte păcate omeneşti."[409] „Ideile sunt acel

---

401 E.des Places, op.cit., p.66

402 Ibid.

403 Platon, **Dialoguri**, t.r. Cezar Papacostea, Ed.IRI, Bucureşti, 1995, p.182

404 **Fedon**, tr.cit., p.177

405 76 e 5-7, ibid., p.179

406 78 d 1-7, ibid., p.181

407 Platon, **Dialoguri**, t.r. Cezar Papacostea, Ed.IRI, Bucureşti, 1995, p.129; cf. Ed. des Places, op.cit., p.72

408 **Fedon, 79d 1-7,** tr.cit., p.183

409 Ibid., 81a 2-5

mediu divin cu care sufletul este înrudit şi prin al căror contact familiar se asigură eternitatea fericită"[410]

Dacă la Platon înrudirea omului cu Divinitatea se fundamentează pe legătura sufletului cu Ideile, în Sfânta Scriptură accentul cade pe omul ca *eikon tou Theou*. În **Septuaginta** se întâlnesc cuvintele *syngenia* şi *syngenes*[411], dar mai mult în sensul de relaţii, rude,[412] asemenea în **Noul Testament**[413], cu excepţia **F.Ap**.17,29 unde Sfântul Apostol Pavel îl citează pe anticul Aratus din Cilicia (sec.III î.Hr.), **Phenomenes,**5 : „ Că neam al lui suntem şi noi - *Tou gar kai genos esmen*"; în contextul poemului, pronumele demonstrativ relativ mascului *tou* se referă la Zeus, care este invocat din primul vers: „ *Ek Dios archomestha*". În scrierile pauline termenul *syngenes* apare doar în epistola către **Romani**, înţelesul fiind clar în 9,3: „ de dragul fraţilor mei cei de un neam cu mine după trup - *hyper ton adelphon mou ton syngenon mou kata sarka".*

Revelaţia dumnezeiască a schimbat radical perspectiva şi a dat cuvintelor un alt conţinut. Clement al Alexandriei afirma categoric că „ noi nu avem cu Dumnezeu nici o relaţie de natură – *physikes schesis* ... Noi nu Îi suntem consubstanţiali - *homousios*".[414] În **Dialogul cu iudeul Trifon**,4,1,2, Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful scria:

„ - Platon zice, am reluat eu, că în felul acesta este puterea de a vedea a minţii şi că ea ne-a fost dată pentru a putea privi, prin curăţia ei, însăşi fiinţa aceea, care este cauza tuturor celor intelectuale, care nu are culoare, nici formă, nici mărime, nici altceva care se poate vedea cu ochiul, fiinţa aceea, zice tot el, care este mai presus de orice fiinţă, care nu se poate spune, nici povesti şi care este numai frumuseţe şi bunătate, găsindu-se deodată în sufletele cele bune de la natură, printr-o înrudire oarecare - *dia to syngenes* şi prin iubirea lor de a o vedea.

- Dar ce înrudire- *syngeneia* avem noi cu Dumnezeu? m-a întrebat el.

(...)

- Prin urmare, a zis el, cineva nu vede pe Dumnezeu din cauza înrudirii – *syngeneias* şi nici pentru că este spirit, ci pentru că este virtuos şi drept.

- Da, am răspuns eu, dar şi pentru că are cu ce să înţeleagă pe Dumnezeu."[415]

Prin urmare, omul poate „să înţeleagă pe Dumnezeu" datorită înrudirii cu El. Termenul *syngenes* este prezent şi în **Apologia a II-a,** 13,3 (anterioară **Dialogului cu iudeul Trifon**) unde se afirmă:

„Mărturisesc sus şi tare, că sunt creştin şi dorind şi luptându-mă din toate puterile să mă arăt astfel, nu din cauză că învăţăturile lui Platon ar fi străine de cele ale lui Hristos, ci din cauză că ele nu sunt întru totul asemănătoare, după cum se întâmplă şi cu cele ale celorlalţi stoici şi poeţi şi scriitori, m-am deosebit mult de acestea din urmă. Fiecare dintre aceştia, atunci când a văzut, în parte, apropierea lui de Cuvântul dumnezeiesc – *to syngenes horon* Cel împrăştiat [diseminat n.n.] în lume, a putut să grăiască câte un adevăr parţial... .[416]

Origen, sub influenţa platonică, afirmă o oarecare înrudire a sufletului cu Dumnezeu, *to pros Theon syngenes* (**In Ioannem**, XX,33; 370, 7 Preuschen)[417], iar din lucrarea **Contra**

---

[410] E. De Strycker, **L'Antiquite classique,** XVI, 1947, p.149

[411] V. : G.Kittel, op. cit., pp. 737-738

[412] „ideia unei relaţii de rudenie între om şi Dumnezeu, este străină Vechiului Testamnet şi iudaismului târziu", G.Kittel, op. cit., p.740

[413] Ibid.,

[414]**Stromate**, II, 16,74, 1

[415] V.t.r. în **PSB** 2, pp.96,97

[416] V.t.r. în **PSB** 2, p.67

[417] E.des Places, op.cit., p.191

Celsum aflăm că acesta pretindea „că există în om un element superior celui terestru, înrudit cu Dumnezeu – *syngenes Theou*, şi declară că cei care păstrează bine acest element, adică sufletul, aspiră la ceea ce este înrudit – *tou syngenous*, adică la Dumnezeu" (I,8; I,60, 27-29K.). Dar Origen, în nici un caz, nu acordă omului o identitate de substanţă cu Dumnezeu: „Nu este oare o impietate extremă să se susţină că cei care I Se închină lui Dumnezeu în duh sunt de aceeaşi esenţă cu natura nenăscută şi fericită? – *Ei me sphodra estin asebes homoousious te a genneto physei kai pammakaria legein einai tous proskynountas en pneumati to Theo*?" (**In Ioannem**, XIII, 25; 249, 4-7 Preuschen).[418]

Şi Sfântul Atanasie cel Mare întreba : „Ce înrudire este între Duhul Sfânt şi cele create? – *poia... syngeneia to Pneumati pros ta ktismata?"*[419] , iar mai departe : „ Ce înrudire - *syngeneia* este între cele create- *geneta* ?" [420] ; „ ... ce asemănare sau înrudire – *syngeneia* există între Cel care crează şi cele create – *to ktizonti pros ta ktismata*".[421] Iar Sfântul Vasile cel Mare scria: „Creatorul a conferit omului statura verticală, doar lui dintre toate vieţuitoarele, deoarece chiar din aceasta înveţi că viaţa ta provine dintr-o înrudire de sus... . Omul poate mereu să-şi ridice ochii spre cer – *ho aristotechnes orthion eplase monon ton zoon ton anthropon, in' ex autou tou schematos eides oti ek tes anothen syngeneias estin he zoe sou... anthropo d'hetoime pros ouranon e anablepsis"*.[422]

Sfântul Grigorie de Nyssa a aşezat tema înrudirii divine în centrul teologiei şi spiritualităţii sale.[423] Termenul *syngenes* şi derivatele sale apar frecvent în opera sa, exprimând fie familiaritatea, proximitatea: *syngenos te kai oikeios, to syngenes kai homophylon*, fie înrudirea: *to syngenes kai theiotatos*, *to syngenes te kai noeton.* Sfântul Grigorie spune că aşa cum ochiul prin strălucirea proprie naturii sale participă la lumină, atrăgând la sine ce-i este înrudit – *to syngenes ephelkomenos* , tot aşa este necesar să se amestece naturii umane ceva înrudit cu ceea ce este dumnezeiesc – *enkrathenai ti te anthropine physei syngenes pros to theion,* aşa încât, prin această corespondenţă să manifeste un elan înspre ceea ce-i este propriu – *ephesin pros to oikeion*. Creat pentru a se bucura de comuniunea cu Dumnezeu, omul trebuie să aibă în natura sa ceva înrudit – *ti syngenes* cu Cel la care participă.[424] În lucrarea **De hominis opificio**[425] Sfântul Grigorie afirmă unitatea naturii umane: „ Atunci când spune Scriptura: <<şi a făcut Dumnezeu pe om>> exprimă la modul general, fără să precizeze, întreg neamul omenesc. Căci vorbind aici despre făptura pe care a creat-o, nu i se dă un nume, aşa cum o face în istorisirea următoare, ci această făptură este deocamdată fără nume, e vorba doar de om în general. (...) De aceea s-a vorbit de un singur om ca să-i cuprindă pe toţi."[426] O familiaritate permanenetă intervine mai întâi între trup şi suflet: „Căci întrucât sufletul are în el în mod natural o anumită înclinare afectuoasă – *storge* faţă de trupul în care a locuit, şi din pricina legăturii care le uneşte, trupul şi sufletul se recunosc unul pe altul, păstrând parcă unele semne speciale care îi ajută să deosebească fără să amestece în această masă comună, ceea ce formează bunul său

[418] Ibid.,p.192

[419] **Epistola I către Serapion**, 22, **PG**, 26, 581 b 4

[420] Ibid., 23;584 c 3

[421] Ibid., 24, 588 a 14

[422] **Eis to proseche seauto**, 8, **PG**, 31, 216 c 4-9 (ed. critică, S.Y. Rudberg, Stockholm, 1962), la E. des Places, op. cit., p.194

[423] E. des Places, op.cit., p.196

[424]**Marele cuvânt catehetic** 5,4-6**, PG** 45, t.r. ed.Sophia, 1998**,** p.28

[425] V.: t.r.**Despre facerea omului,** în **PSB** 30, pp.13-91

[426] Ibid., XVI, pp.50-51

propriu. Or, dacă sufletul atrage iarăşi spre sine ceea ce ține de el, printr-o legătură de rudenie – *to syngenes*, atunci ce greutate ar fi pentru puterea dumnezeiască să adune laolaltă elementele înrudite, care se atrag în chip firesc între ele?”[427]

În comentariul la Rugăciunea domnească se face o comparație între *theognosia* din Vechiul Testament şi Revelația deplină din cel nou: „ Când marele Moise a adus poporul Israel la cunoşterea tainică de pe munte – *te kata to oros mystagogia*, nu l-a învrednicit de arătarea lui Dumnezeu înainte de a-i porunci să se curățească(...) Dar nici aşa n-au îndrăznit să privească arătarea puterii dumnezeieşti, ci au fost înfricoşați de tot ce li s-a arătat, de foc, de negură, de fum , de trâmbițe (...) Dar legiuitorul nostru, Domnul Iisus Hristos, având să ne aducă pe noi la harul dumnezeiesc, nu ne-a arătat nouă prin cuvânt muntele Sinai acoperit de negură şi fumegând de fum, nici glasuri de trâmbiță răsunând nelămurit şi înfricoşător (...) nici nu lasă toată adunarea (Biserica) la poalele muntelui, dăruind unuia singur urcuşul pe vârful muntelui şi ascunzând slava lui Dumnezeu acoperită de întuneric; ci întâi, în loc de munte, îi urcă pe oameni la cerul însuşi, deschizându-le păşirea în el prin virtute; apoi îi face nu numai văzători [spectatori n.n] ai puterii dumnezeieşti, ci şi părtaşi - *koinonous* ai ei, ducându-i în oarecare chip pe cei ce se apropie la înrudirea - *syngeneian* cu firea dumnezeiască.”[428] Referindu-se la acest text J.Danielou observa că, în gândirea Sfântului Grigorie, rugăciunea este fondată mai întâi pe această înrudire, care şi justifică *parresia*, libertatea limbajului.[429] Am putea spune chiar îndrăznire, de exemplu, îi spunem Maicii Domnului la modul imperativ, repetând ce au scris cei cu viață sfântă: „Grăbeşte-te [sârguieşte-te] că pierim sub mulțimea păcatelor.” Această îndrăznire a sfântului se întemeiază pe înfierea de la Botez, pe inocența sa, pe credința fermă că Dumnezeu îi poate implini orice cerere, cu atât mai mult cu cât se roagă pentru alții. Copilul crede că părintele său, care-l iubeşte nespus, îi poate împlini orice dorință.

Sfântul Grigorie Teologul afirmă că familiaritatea cu Dumnezeu - *pros Theon oikeioteta* poate să-i facă şi pe alții să se familiarizeze – *allous oikeioun* cu Dumnezeu, prin cuvânt şi prin exemplu.[430] Familiaritatea este aproape de înrudire, dar şi termenul din urmă este întâlnit în opera sa. Înrudirea sufletului cu Dumnezeu face posibilă contemplarea – *kalon theoria*, care ajută „intelectul - *noun* nostru să urce din nou la ceea ce-i este înrudit- *pros to syngennes epanagousa*.[431]

Sfântul Ioan Gură de Aur conferă un sens hristologic şi soteriologic înrudirii cu Dumnezeu. În comenteriul la epistola către **Galateni**, 3,26,27 scrie despre înrudire : „Dacă Hristos este Fiul lui Dumnezeu, şi dacă tu te-ai îmbrăcat cu El, întrucât Îl ai pe Fiul în tine însuți şi I-ai fost asimilat, ai ajuns să fi de un singur neam cu El şi să ai acelaşi fel de a fi- *pros auton aphomoiotheis, eis mian syngeneian kai mian idean echthes.*”[432]

Sfântul Chiril al Alexandriei în vastul său comentariu la Sfânta Evanghelie după Sfântul Apostol şi Evanghelist Ioan, conferă un înțeles etic, dar şi hristologic şi soteriologic conceptului de înrudire. „Aşa şi iudeii, fiind proprii după neam ai lui Avraam cel credincios, prin cele ce s-au făcut necredincioşi, adică prin neasemănarea purtărilor lor, s-au lipsit de rudenia cu el – *Ioudaios*

---

[427] Ibid., XXVII, p.73

[428] **Despre rugăciunea domnească,** v. t.r în **PSB** 29, II, p.414; în nota explicativă la ultima frază citată, părintele Stăniloae scria: „Aceasta este o învățătură proprie a sfinților părinți. Noi ne împărtăşim în Hristos de harul necreat, în care e lucrător Dumnezeu însuşi.”

[429] **Platonisme et theologie mystique. Doctrine spirituelle de Saint Gregoire de Nysse**, Aubier, Paris, 1954, p.113

[430] **Scrisoarea** 66, **PG** 37, 132a

[431] **Or.,** 14,4; 35,360a, la E.des Places, op.cit., p.203

[432] **PG** 61, 656

oikeioi ontes kata genos tou Habraam (...) esterethesan tes ekeinou syngeneias dia ten ton tropon anomoioteta ."[433] Pentru a explica textul din **Ioan** 8,37: „*Ştiu că sunteţi sămânţa lui Avraam, dar căutaţi să Mă ucideţi fiindcă cuvântul Meu nu încape în voi*", Sfântul Chiril, făcând referire şi la textul din **Faptele Apostolilor** (17,29), scrie: „ Arată în multe feluri deşertăciunea slavei şi a mândriei, ce le vine unora din înrudirea cu Avraam, ca şi lipsa oricărui folos din ea. Şi aceasta îi face să caute nobleţea adevărată şi iubită de Dumnezeu. Căci Dumnezeu nu priveşte la trup, precum zice Însuşi Mântuitorul nostru Hristos: <<*trupul [he sarx- carnea] nu foloseşte la nimic*>>(**In**.6,63), ci primeşte mai vârtos nobleţea din suflet şi se învredniceşte de toată lauda. Şi-i cunoaşte ca având nobleţe adevărată pe cei pe care asemănarea faptelor sau identitatea purtării lor îi înalţă ca într-o unică virtute şi îi face să se arate împodobiţi de frumuseţea aceloraşi bunătăţi, dar şi străini de opusul acestora. Căci altfel, în ce mod, aflându-ne pe pământ şi alcătuiţi, precum s-a scris, din lut (**Facere** 2,7), suntem ai Stăpânului a toate, precum spune Pavel: <<*Fiind din neamul lui Dumnezeu*>> (**F.Ap.** 17,29)? E drept că v-aţi făcut înrudiţi cu Hristos pentru trupul din taina Lui, dar se poate vedea lucrul acesta ca adevărat şi în alt mod. Anume, cugetând ale Lui şi înţelegând că se cuvine să vieţuim binecredincios nu numai în trecere, silindu-ne să fim, urmând Lui, fii ai lui Dumnezeu Cel peste toate şi să ne conformăm mintea noastră, pe cât e cu putinţă, cu voia Lui. Iar că Dumnezeu primeşte să fim asemănători cu El şi după chipul Lui, în înţeles de înrudire- *syngeneias*, cunoaştem clar pătrunzând în sfintele cuvinte şi străbătând dumnezeiasca Scriptură."[434]

Considerăm că prin cuvintele „v-aţi făcut înrudiţi cu Hristos pentru trupul din taina Lui" Sfântul Chiril se referă la întruparea Fiului lui Dumnezeu, „*taina cea din veac ascunsă*". Hristos devine fratele nostru prin Botez, iar noi, fiind fraţii săi, suntem fii ai lui Dumnezeu prin adopţie, şi înrudindu-ne cu Fiul ne înrudim şi cu Tatăl. *Syngeneia* se fondează pe întruparea, pe înomenirea Fiului lui Dumnezeu, Hristos Domnul fiind numit Mediator şi Intermediar – *Mesites, Methorion* între firea dumnezeiască şi firea omenească: „ Căci în felul în care Tatăl ştie pe Fiul Său ca născut adevărat al Său şi rod al fiinţei Lui, iar Fiul ştie la rândul Său pe Dumnezeu ca Tată adevărat al Său, ca fiind născut cu adevărat din El, în acelaşi fel şi noi suntem făcuţi ai Lui, suntem de un neam cu El şi numiţi fii, după spusa Lui: <<*Iată Eu şi fiii pe care Mi i-a dat Dumnezeu*>>(**Isaia** 8,18). Iar, fiind neam adevărat al Fiului, suntem şi ne numim pentru El şi ai Tatălui (**F.Ap**.17,29), deoarece, fiind Dumnezeu Unul-Născut din Dumnezeu, S-a făcut Om, luând aceeaşi fire cu noi, deşi fără nici un păcat. Căci altfel, cum am fi neam al lui Dumnezeu, sau în ce mod, părtaşi ai firii dumnezeieşti?(II **Pt**.1,4). Căci nu ne este măsura laudei numai întrucât a voit Hristos să ne facă ai Săi, ci ni se face adevărată prin fapta însăşi. Căci Cuvântul lui Dumnezeu rămâne în firea dumnezeiască şi după ce ia trupul, iar pe noi ne face neam al Său, căci e după firea lui Dumnezeu, deşi a luat acelaşi trup cu noi. Deci modul în care îi suntem proprii e asemănător[435]. Precum El Îi este propriu Tatălui, dar Îi este propriu Lui pentru identitatea firii cu Tatăl, aşa şi noi suntem proprii Lui, şi El nouă, întrucât S-a făcut om. Iar prin El ne unim ca printr-un Mijlocitor cu Tatăl[436]. Hristos este un intermediar între Dumnezeirea supremă şi

---

[433] **In D.Ioannis Evangelium**, VII, in 10, 26-28, ed. P.E.Pusey, 3 vol., Oxford, 1872; v. t.r. **PSB** 41, p.727; trad. şi note Pr.Prof.dr. Dumitru Stăniloae

[434] Ibid., t.r. cit., p.611

[435] Părintele Stăniloae explică: „ Fiul Se face de un neam cu noi, precum este de un neam cu Tatăl. Căci are şi cu noi o fire comună, cum are cu Tatăl. Pe de altă parte, este şi o deosebire în modul în care Îi suntem noi proprii şi modul în care Îi este Tatăl, sau El, Tatălui. Căci pe noi ne face proprii ai Lui printr-un act de voinţă, pe când Tatăl Îi este propriu prin naştere. Dar asumarea voluntară a firii comune cu a noastră are şi ea un temei. Şi este şi ea înrudită cu El prin faptul că El a creat-o după chipul Lui şi o susţine.", ibid., p.715

umanitate, amândouă aflându-se în Acelaşi, ca Cel ce uneşte în Sine cele atât de deosebite şi e unit, ca Dumnezeu prin fire, cu Dumnezeu-Tatăl, şi cu oamenii, ca Cel cu adevărat om."[437]

Deosebit de frumos este evidenţiată lucrarea Duhului Sfânt în realizarea înrudirii. În exegeza la cuvintele Mântuitorului: „*Eu sunt viţa, voi sunteţi mlădiţele*" şi: „*Tatăl Meu este lucrătorul*" (**In**. 15,5; 15,1) Sfântul Chiril scrie: „Voind să arate că se cuvine să fim uniţi cu El prin iubire şi cât de mare folos câştigăm din alipirea la El, Se înfăţişează ca viţă, iar pe cei uniţi cu El, articulaţi în oarecare fel şi întăriţi în El, făcuţi părtaşi ai firii Lui (II **Pt**.1,4) prin împărtăşirea de Sfântul Duh, îi numeşte mlădiţe. Căci Cel ce ne uneşte pe noi cu Mântuitorul Hristos este Duhul cel Sfânt al Lui. Alipirea la viţă a celor ce vin la ea este voită, iar unirea ei cu noi este prin relaţie[438], fiindcă prin voinţa noastră cea bună am venit la El prin credinţă şi ne-am făcut de un neam cu El, primind de la El demnitatea înfierii. De fapt, după Sfântul Pavel: <<*cel ce se alipeşte de Domnul este un duh cu El*>> (I **Cor**.6,17) [439] (...) Precum rostul viţei stă în a face mlădiţele să se bucure de calitatea ei naturală, aşa Cuvântul Unul-Născut al lui Dumnezeu-Tatăl procură Sfinţilor, uniţi cu Sine prin credinţă şi evlavie, înrudirea cu Sine, dându-le Duhul Său, căci îi hrăneşte spre dreapta credinţă şi lucrează în ei toată virtutea şi priceperea facerii de bine – *ho Monogenes tou Theou Logos tes te tou Theou kai Patros kai tes heautou physeos ten hoinei syngeneian tois hagiois entithesi, to Pneuma didous* (...)."[440]

La sfârşitul remarcabilei sale lucrări, E.des Places scrie, printre altele, că nici un cuvânt din limba franceză nu poate reda toate nuanţele termenilor *syngeneia* şi *syngenes* din limba greacă. Aceasta se datorează bogăţiei semantice, sau poate ambiguităţii termenului *genos*. Este vorba de o înrudire reală fiindcă termenul *syngenes* se traduce prin *părinte* sau *aproape*. Când este folosit metaforic, se poate reda prin *conatural*, fiind, în acest caz, echivalentul lui *symphytos*, sinonimia celor doi termeni rezultând din multe texte. În **Legile** lui Platon, se spune că omul are în mod natural o anumită parte de nemurire, a cărei dorinţă este înnăscută în fiecare om şi se manifestă prin ambiţia de a se evidenţia şi de a nu rămâne fără nume după moarte, de asemenea, prin naşterea de copiii şi prin participarea prin naştere la nemurire.[441]

Syngeneia creştină are cu totul alte fundamente, se distinge clar de înrudirea din platonism şi din stoicism. În creştinism vorbim despre înfiere, posibilă datorită întrupării Fiului lui Dumnezeu, despre îndumnezeire prin care se întâlnesc dragostea lui Dumnezeu şi dragostea omului.[442]

b. ***Syngeneia* în Duhul Sfânt şi în Adevăr**

---

436 Părintele Stăniloae scrie: „ Deşi firea noastră a luat-o voluntar, totuşi nu suntem uniţi numai cu firea Lui omenească, ci cu El însuşi, cu Acea Persoană Care are şi firea dumnezeiască prin naştere din Tatăl. **De aceea, fiind uniţi cu El, suntem uniţi prin El, ca Persoană unică a celor două firi, deci şi a firii dumnezeieşti, şi cu Tatăl. Ne face parte şi nouă de unirea ce-o are El ca Fiu cu Tatăl .**"(s.n)

437 Ibid., pp.714-715

438 În nota explicativă părintele Stăniloae scrie: „Nici unirea noastră cu Hristos nu se face în afara voii noastre, nici a Lui cu noi nu e prin fire. Aceasta înseamnă că se realizează prin Duhul Sfânt.", Ibid., p.923

439. Părintele Stăniloae explică: „ Duhul dumnezeiesc al lui Hristos, primit de noi, a umplut duhul nostru de El, sau a activat puterea de unire a duhului nostru, încât amândouă duhurile trăiesc ca unul, fără să se contopească. Prin Duhul ne simţim uniţi cu Hristos.", ibid., p.923

440 Ibid., pp.923,924

441 Legile, IV, 721 b 7-c; cf.VI,773 e 6-8

442 Op.cit., pp. 213,214

Dacă Sfinţii evanghelişti Matei şi Luca ne prezintă genealogia[443] după trup a Domnului nostru Iisus Hristos, spunându-ne cum S-a născut din om, din Fecioară, Cel ce Se născuse din Tatăl „mai înainte de toţi vecii" , Sfântul Apostol şi Evanghelist Ioan ne spune cum se poate naşte omul de la Dumnezeu. Este atât de impresionant să te gândeşti cât de delicat lucrează Dumnezeu cu omul, nu e nimic forţat, uluitor, artificial în această lucrare. Mai întâi omul, Fecioara, primeşte să nască pe Dumnezeu după trup, pentru ca apoi Dumnezeu să-l nască pe om din apă şi din Duh, mai întâi omul, Iosif Îl adoptă pe Fiul lui Dumnezeu făcut Om, pentru ca apoi omul sfinţit prin Botez să fie înfiat de Dumnezeu, mai întâi El vine la noi în modul cel mai delicat şi mai gingaş imaginabil, ca prunc nevinovat într-o iesle din Bethleem, pentru ca noi să putem cât mai firesc să ne apropiem de El şi primindu-l, să fim primiţi noi înşine de Dumnezeu. „(...) *celor câţi L-au primit (pe Hristos), care cred în Numele Lui, le-a dat putere-* exousian *ca să se facă fii ai lui Dumnezeu* – tekna Theou genesthai*, care nu din sânge, nici din dorinţă trupească, nici din dorinţă bărbătească, ci de la Dumnezeu s-au născut* – ek Theou egennethesan" (**In**.1,12-13). Taina acestei naşteri din Dumnezeu o dezvăluie Mântuitorul Însuşi lui Nicodim[444]: „*Adevăr,adevărat zic ţie: De nu se va naşte cineva de Sus, nu va putea să vadă Împărăţia lui Dumnezeu*"(**In**.3,3). Întrucît Nicodim a fost contrariat de o astfel de afirmaţie, Mântuitorul îi explică: „ *De nu se va naşte cineva din apă şi din Duh nu va putea să intre în Împărăţia lui Dumnezeu*"(3,5). Naşterea „*de la (*sau*: din) Dumnezeu*" din prologul Evangheliei a IV-a (1,13) este numită în capitolul 3, naştere „*de Sus*" (v.3 şi 7), naştere „*din apă şi din Duh*"(v.5) sau naştere „*din Duh*(ul)" (v.6 şi 8). În această lucrare minunată, Dumnezeu este Cel care naşte şi noi suntem cei care ne naştem.[445] Sfântul Iacob ne spune că: „*Părintele luminilor... după voia Sa ne-a născut prin cuvântul adevărului, ca să fim începătură făpturilor Lui*" (1,17-18). Sfinţii Apostoli Petru şi Pavel se referă, de asemenea, la această naştere dumnezeiască[446]: „*Binecuvântat fie Dumnezeu şi Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos Care, după mare mila Sa, prin Învierea lui Iisus din morţi, ne-a născut-* anagennesan *din nou, spre nădejde vie (...)"*(**IPt**.1,3), "*Fiind născuţi a doua oară-* anagegennemenoi *nu din sămânţă stricăcioasă, ci din nestricăcioasă, prin cuvântul lui Dumnezeu cel viu şi care rămâne în veac*"(**IPt**.1,23) şi "(…) *ne-a mântuit, nu din faptele cele întru îndreptare, săvârşite de noi, ci după a lui îndurare, prin baia naşterii celei de a doua-* dia loutrou palingenesias *şi prin înnoirea Duhului Sfânt*" (**Tit** 3,5)

Naşterea din nou, naşterea de la Dumnezeu are loc prin baia Botezului. Mântuitorul nu S-a botezat pentru a Se curăţa El, ci pentru a sfinţi apele, pentru a uni în mod deplin puterea vivificatoare a Duhul Sfânt, Domnul de viaţă făcătorul, cu apa. Prin Sfânta Taină a Botezului, din apa consacrată prin venirea – *parousia* Duhului Sfânt, omul se naşte din nou, ca o minunată făptură purtând pecetea darurilor duhovniceşti. De aceea, anticipând ceea ce se va petrece cu cel ce vine spre luminare, preotul se minunează şi zice: "*Mare eşti Doamne şi minunate sunt lucrurile Tale, nici un cuvânt nu este de ajuns spre lauda minunilor Tale!*".

Sfântul Grigorie de Nyssa vorbeşte minunat despre Sfânta Taină a Botezului, dar ne şi avertizează cât de grav este să nu colaborăm mereu cu harul baptismal : "Dar dacă baia Botezului se aduce trupului, iar sufletul nu leapădă relele patimilor, ci viaţa de după primirea tainei se aseamănă cu viaţa de dinainte- chiar dacă ar fi o îndrăzneală să o spun, o voi spune şi nu mă voi da în lături, că şi în baia Botezului apa este apă, de vreme ce nicăieri nu se arată puterea Duhului Sfânt în ceea ce se petrece - , atunci chipul divin este batjocorit nu numai de urâţenia sufletului

443 **Mt**.1 şi **Lc**.3

444 Pr.Prof.Dr. Vasile Mihoc, **Predici exegetice la Duminicile de peste an**, Teofania, Sibiu,2001,p.8

445 Ibid.

446 Ibid.

sau de patima lăcomiei şi de cugetul neînfrânat şi neruşinat, de înfumurare şi ură şi mândrie, ci şi când rămân în cel botezat şi câştigurile nedreptăţii (…). Căci ceea ce nu te-ai făcut nu eşti”[447] Se referă apoi la textul din prologul Evangheliei a IV-a (1,12) şi vorbeşte despre marile exigenţe ale vieţuirii creştine autentice, bazate pe *înrudirea* cu Dumnezeu: “ <<*Câţi L-au primit, zice Evanghelia, le-a dat putere ca să se facă fii ai lui Dumnezeu*>>. Iar cel care s-a născut fiu al cuiva este neapărat de aceeaşi fiinţă cu cel din care s-a născut. Deci, dacă ai primit pe Dumnezeu şi te-ai făcut fiul lui Dumnezeu, arată prin libera ta voinţă şi pe Dumnezeu care e în tine. Arată în tine pe Cel care te-a născut. Prin aceleaşi semne prin care cunoaştem pe Dumnezeu se cade să se arate înrudirea cu Dumnezeu a aceluia care s-a făcut fiu al lui Dumnezeu.”[448]

Înrudirea – *syngeneia* omului cu Dumnezeu nu este o metaforă, ci o realitate profundă ce se datorează Întrupării Fiului lui Dumnezeu, Arhetipul omului. El S-a făcut frate cu noi, iar noi devenim fraţi cu El prin Botez, prin urmare Tatăl Său devine şi Tatăl nostru – singura rugăciunea pe care ne-a învăţat-o însuşi Domnul este adresată Tatălui -, iar Maica Sa devine şi Maica noastră. În epistola către **Galateni**, faptul de a deveni creştin este descris în termeni specifici naşterii, scopul fiiind ca Hristos să ia *formă* în noi, sau altfel spus să ne dea *forma* Bisericii[449], trupul Său, pe care sunt chemaţi să-l constituie toţi oamenii.

Verbul *morphoo* este întâlnit o singură dată în Noul Testament : *“O, copiii mei, pentru care sufăr iarăşi durerile naşterii până ce Hristos va lua chip- [formă] în voi”-tekna mou, ous palin odino mehris ou morphothe Hristos en hymin* (*Gal*.4,19). Pentru ca să devină posibilă *viaţa în Hristos*, Hristos trebuie să ia *formă* în om. Trebuie într-un anumit sens să Se întrupeze din nou în fiecare , idee curentă în mistica creştină.[450] Această metaforă, care se bazează pe dezvoltarea copilului în pântecele mamei, sugerează faptul că Hristos trebuie să ajungă la o deplină dezvoltare, maturitate, în cel credincios, datorită apartenenţei la comunitatea ecclesială. Acesta este un proces care nu se sfârşeşte niciodată, fiind atât dar cât şi datorie, Dumnezeu revendicând darul oferit, realizându-se astfel relaţia Dăruitor - dar - cel ce primeşte darul, acesta din urmă, adică credinciosul, devenind la rândul lui dăruitor : “*…toată viaţa noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăruim*- parasometha”.

Părintele Profesor Vasile Mihoc identifică în versetul 19 din **Gal**.4, al treilea aspect al metaforei maternităţii, după dragostea şi grija pentru ei, şi accentuarea faptului că naşterea se face în dureri [451] : “*formarea* chipului lui Hristos în credincioşi este un proces lent şi continuu în care Apostolul are un rol de neînlocuit. Sf. Pavel spune că el suferă “iarăşi” durerile naşterii “până ce Hristos va lua *formă* în voi”. Verbul *morphousthai* (forma pasivă de la *morphoo*) înseamnă “a fi modelat”, “a primi o *formă* determinată”. ... Expresia *mechris ou* din **Gal**. 4,19 b indică nu numai momentul împlinirii acestui proces de creştere duhovnicească, ci şi durata sau continuitatea lui şi de aceea putem traduce această expresie prin “atâta timp cât”.[452]

Părintele Stăniloae subliniază faptul că “toate expresiile Sfântului Apostol Pavel despre moartea, învierea, prefacerea omului, sădirea şi îmbrăcarea lui în Hristos, ca evenimente etic-ontologice sunt amintite în <u>rânduiala Botezului</u> (s.n.)…. Prin această participare la Hristos cel răstignit şi înviat, cei botezaţi iau chipul [*forma*] lui Hristos, sau devin împreună purtători ai

---

[447] Op.cit., p.135,136

[448] Ibid., p.136

[449] A se v. capitolul „**Forma Bisericii**” din lucr.n.: „**Taina prezenţei lui Dumnezeu în viaţa umană. Viziunea creatoare a părintelui Profesor Dumitru Stăniloar**”, Ed. Paralela 45, 2002

[450] G.Kittel, op.cit., p.753

[451] Op.cit.,p.170,169

[452] Op. cit., p.170

chipului [*formei*] lui Hristos-*symmorphoi.* Chipul [*forma*] lor cel [cea] nou[ă] e chipul [*forma*] lui Hristos imprimat[ă] în ei şi prin aceasta în Biserică."[453](s.n.) În textul slujbei Tainei Sfântului Botez se face distincţie clară între chip-*eikon* şi formă- *morphe* (şi verbul derivat). În rugăciunea pe care preotul o rosteşte în taină, înainte de sfinţirea apei, se roagă Prea Sfintei Treimi (ecfonisul este "(…) *preasfânt numele Tău, al Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh"* - omul fiind "*imago Trinitatis*" - rostind cuvintele : "*Şi fă să ia chip [formă] Hristosul Tău în acesta ce se va naşte din nou (...)*"[454] , textul original este : "*Kai morphoson sou ton Christon, en to mellonti anagennasthai (...)*". [455] "Omul se cufundă în apa Botezului ca o "materie a*morfă* şi fără chip"- *hyle aneidos kai amorphos* şi iese afară "purtând chipul" frumos al lui Hristos".[456] "Suntem modelaţi şi imprimaţi şi viaţa noastră amorfă şi nedefinită primeşte o formă şi o definire".[457] "Prin Botez, Mirungere, Euharistie şi restul vieţii spirituale ne încorporăm în Hristos, primim existenţa creştină, adică hristocentrică şi hristo*morfă*, precum şi *forma* şi viaţa corespunzătoare. În acest mod, "***Tatăl găseşte pe feţele noastre însăşi forma* - morphen,formam *Fiului Său***" şi "***recunoaşte în noi mădularele Celui Unul Născut al Său***".[458] "Natura omului ia forma, cu alte cuvinte constituţia şi funcţiile naturii umane îndumnezeite a lui Hristos".[459]

Înfierea, esenţa Botezului, este un fapt real deoarece la Botez, Hristos Domnul se sălăşluieşte tainic în noi şi, prin urmare, ne conferă chiar frumuseţea Sa, însăşi haina Sa de lumină, de aceea putem spune că actul înfierii este firesc, din moment ce devenim ca Fiul cel Unul Născut. Ieşit din baia Botezului, neofitul poate să-I ceară lui Dumnezeu: *"Dă-mi mie haină luminoasă, Cel Ce Te îmbraci cu lumina ca şi cu o haină",* întrucât aşa cum spune Sfântul Apostol Pavel: "*(…) v-aţi dezbrăcat de omul cel vechi laolaltă cu faptele lui, şi v-aţi îmbrăcat cu cel nou, care spre cunoaştere se reînnoieşte după chipul-* kat'eikona*,* secundum imaginem- *Celui Ce l-a zidit."* (**Col**.3,10) (aici "chipul" este echivalentul lui "*eikon*" deoarece se referă la crearea omului). Ştim că Adam nu era gol înainte de păcat, ci avea un veşmânt de slavă, cu atât mai mult cel ce trăieşte "*viaţa în Hristos"*: "Trupul omenesc al lui Hristos străluceşte de frumuseţea spirituală a purităţii, bunătăţii şi înţelepciunii nesfârşite a lui Dumnezeu, care restabileşte şi înalţă minunata spiritualitate umană. **Iar această strălucire se răspândeşte din Hristos şi peste sufletele şi *trupurile* celor uniţi cu El, *formând* Biserica** (s.n.)".[460] În acest sens Sfântul Grigorie de Nyssa scrie atât de frumos şi de clar: "Acela [Mirele- Hristos] Şi-a făcut Biserica trup şi, prin adăugirea celor ce se mântuiesc, o zideşte pe ea în iubire, până ce vom ajunge toţi la bărbatul desăvârşit, la măsura vârstei plinirii lui Hristos (*Ef*.4,13). Dacă, aşadar, Biserica e trupul - *soma* lui Hristos, iar Cap - *kephale* al trupului e Hristos, Care formează - ***morphon*** faţa Bisericii - *tes Ekklesias to prosopon* cu propria Sa înfăţişare - *to idio charakteri*, prietenilor Mirelui, privind la aceasta, le-a fost răpită inima - *ekardiothesan*, pentru că văd în ea mai limpede pe Cel nevăzut".[461] Iar părintele Stăniloae ne spune: "Slava de care e plină Biserica

---

[453] Idem, **Transparenţa Bisericii în viaţa sacramentală**, Ortodoxia, nr.4, 1970, p.508

[454] **Molitfelnic**, ed. cit., p.32

[455] **Mikron Euchologion, e Agiasmatarion**, Ekdosis, Apostolikes Diakonias tes Ekklesias tes Ellados, en Athenais,1962, p.71

[456] P.Nellas, **Omul animal îndumnezeit**, Deisis, Sibiu, 1997, p.86-87

[457] Sf.Nicolae Cabasila, **Despre viaţa în Hristos**, PG 150, Lib.II, 525A,537D, la P. Nellas, op. cit., p.87

[458]Ibid., Lib.IV, 600B, la P.Nellas, op.cit., p.85

[459] P.Nellas, op.cit., p.87

[460] Pr.Prof.D.Stăniloae, **Transparenţa Bisericii…**, op.cit., p.514

[461] **Tâlcuire la Cântatrea Cântărilor**, PSB,29, p.229

coincide cu dobândirea deplină a calităţii de fii ai lui Dumnezeu din partea membrilor ei, calitate care înseamnă cea mai intimă comuniune cu Tatăl. Ea constă nu numai în vederea, ci şi ***în împărtăşirea de slava de Fiu pe care o are Cuvântul cel întrupat şi capul Bisericii ca om . Căci El aflându-Se în legătură organică cu trupul, slava Lui se răspândeşte asupra întregului trup*** (s.n.).”[462] Sfântul Vasile cel Mare spune că prin Botez ne modelăm [*formăm*] după omul nostru cel dinlăuntru împreună cu Hristos, după măsura întrupării Lui, adică după măsura umanităţii asumate de El şi modelată [*formată*] de dumnezeirea Sa [463] . Asemănarea cu Hristos este de ordin spiritual şi se realizează prin Duhul lui Hristos lucrător în noi. Ea constă în faptul că din trupeşti am devenit spirituali. Devenim “duh”, “trans*formând* modul nostru (de a fi şi de a ne comporta), datorită întăririi omului nostru cel dinlăuntru prin Duhul”- *ton tropon metaschematisthentes dia tou krataiothenai Pnevmati ton eso anthropon*.[464]

Syngeneia primită prin Botez se desăvârşeşte prin Sfânta Taină a Euharistiei. Sfântul Atanasie cel Mare, apelând la un raţionament simplu, ne spune că putem să-L primim pe Duhul Sfânt, care nu S-a întrupat, deoarece El este de o fiinţă cu Fiul care S-a întrupat, a devenit şi Om adevărat: “prin sângele Său, care este de felul nostru – *homogenous*, noi putem primi Duhul Sfânt care nu este de acelaşi fel cu noi – *to me homogenes hemin Pneuma*”.[465] Ideea este exprimată şi în alte contexte: “Căci prin înrudirea Lui cu noi după trup – *dia ten pros to soma autou syngeneian*, am devenit şi noi temple ale lui Dumnezeu şi ne-am făcut fii ai lui Dumnezeu, aşa încât se aduce închinare Domnului şi în noi, şi cei ce ne privesc, vestesc – cum zice Apostolul (**ICor**., 14,25) – că <<Dumnezeu este cu adevărat în aceştia>>. E ceea ce spune şi Ioan în Evanghelie: <<Iar celor câţi L-au primit pe El, le-a dat lor putere să se facă fii ai lui Dumnezeu>> (**In**.1,12). Iar în epistolă scrie: <<Întru aceasta cunoaştem că rămâne întru noi, din Duhul Lui, din Care ne-a dat nouă.”[466]; “(…) toţi am fost eliberaţi pentru înrudirea trupului (etimologic, *cărnii,* **n.n**) – *kata ten syngeneian tes sarkos*”.[467]

Duhul Sfânt, Sfinţitorul, Cel care consacră apa Botezului, mirul şi cinstitele daruri, ni-L face, prin Sfintele Taine ale Botezului, Mirungerii şi Euharistiei, prezent pe Hristos în intimitatea fiinţei noastre. Potrivit Sf. Ap. Pavel, Hristos trăieşte în creştini: *“Hristos este Cel Ce trăieşte în mine”* (**Gal**.2,20) *; “…Hristos este în voi*” (**Rom**.8,10; II **Cor**. 13,5) ; *“Hristos Cel dintru voi…”*(**Col**.1,27); *“Hristos, totul întru toţi”*(**Col**.3,11). El se sălăşluieşte în inimile lor: *“ Hristos să Se sălăşluiască prin credinţă în inimile voastre”*(**Efes**. 3,17). Dar nu există pericolul confuziei între Hristos - Capul Bisericii şi creştini - trupul Bisericii*,* fapt exprimat fără echivoc de Părintele Stăniloae: “Unitatea dintre Hristos şi Biserică nu înseamnă o prefacere a Bisericii în Hristos. Umanitatea credincioşilor oricât de îndumnezeită, nu e trans*formată* în Hristos capul. Capul, deşi are şi El firea Sa umană personală, e şi Dumnezeu după fiinţă. Umanitatea îmbisericită a credincioşilor nu devine însă nicicând parte constitutivă a capului, cum e firea Lui umană personală, ci rămâne “trup” al capului. Ea nu e unită ipostatic cu Cel Ce e Dumnezeu după fiinţă, ci prin energiile ce se revarsă din El, credincioşii îşi însuşesc lucrarea lui necreată, nu ipostasul sau fiinţa Lui. Raportul între Hristos şi Biserică nu se poate asemăna în sens strict cu

---

[462] Pr.Prof.D.Stăniloae, **Teologia Dogamtică Ortodoxă (TDO),** II, p.218

[463]**De Baptismo**, lib.I; **PG**XXXI,1553, la Pr.Prof.D.Stăniloae, **Transparenţa Biseicii** (…) op.cit**.,** p.508

[464]Ibid.col1561 , la Pr.Prof.D.Stăniloae, op.cit., p.508

[465] **Lexicon Athanasianum**, Berlin, 1952, la E. Des Places, op. cit., p.193

[466] **Trei cuvinte contra arienilor**, I, 43, **PG**, 26, 100c 15, t.r . Pr.Prof.d.Stăniloae în **PSB**, 15, pp.207,208

[467] Ibid., II, 69, t.r.cit., p.308. În nota explicativă părintele Stăniloae scrie: „Desprinse fiind patimile din trupul asumat de Cuvântul, ne-am putut elibera şi noi de ele, datorită înrudirii comunicante (συγγένεια) după trup, sau a unităţii de natură între trupul Lui şi al nostru.”

raportul între sămânţă şi planta crescută din ea, căci sămânţa îşi pierde existenţa devenind pom, pe când Hristos rămâne mereu un izvor necontopit cu Biserica.” [468]

“Pogorârea Sfântului Duh - spune Părintele Stăniloae- dă existenţă reală Bisericii, punând începutul sălăşluirii trupului îndumnezeit al lui Hristos în celelalte fiinţe umane şi cu aceasta, începutul Bisericii ; este actul de trecere de la lucrarea mântuitoare a lui Hristos în umanitatea Sa personală, la extinderea acestei lucrări în celelalte fiinţe umane. Prin întrupare, viaţa de ascultare, răstiugnire, înviere şi înălţare, Hristos pune temelia Bisericii în trupul Său. Prin acestea Biserica ia fiinţă virtual. Dar Fiul lui Dumnezeu nu S-a făcut om pentru Sine, ci pentru ca ***din trupul Său să extindă mântuirea ca viaţă dumnezeiască în noi***. ***Această viaţă dumnezeiască, extinsă din trupul Său în credincioşi, e Biserica.*** Această viaţă iradiază din trupul Său ridicat la deplina stare de pnevmatizare prin înălţarea şi aşezarea lui de-a dreapta Tatălui, în suprema intimitate a infinităţii vieţii şi iubirii lui Dumnezeu îndreptată spre oameni. … Fără Biserică opera de mântuire a lui Hristos nu s-ar putea realiza”.[469] “Hristos îi mântuieşte pe oameni întrucât se extinde în ei, întrucât îi încorporează în Sine şi întrucât îi asimilează treptat cu omenitatea Sa înviată. Biserica este această extindere a lui Hristos în oameni, acest ***laborator*** în care se realizează treptat asimilarea oamenilor cu Hristos cel înviat.” [470] Sfântul Chiril al Alexandriei identifică rolul lui Hristos de cap al trupului cu rolul de începător, care s-a ridicat în cele dumnezeieşti, având în Sine puterea de a-i atrage pe toţi la Sine şi de a-i modela după chipul Său. E un început, un principiu, care are în Sine forţa de a se împlini ca orice început : “Căci a fost pus Cap, adică început-*arhe* al celor ce prin El se modelează [*formează*] - *ana****morphoumenon*** spre nestricăciune prin sfinţire în Duh”.[471]

În concluzia *syngeneia* cu Tată, prin Fiul, în Duhul Sfînt prin care înţelegem înfierea şi comuniunea tot mai accentuată cu Sfânta Treime, se realizează prin Sfintele Taine, în ambianţa ecclesială şi are un caracter epectasic, “*din slavă în slavă*”(**IICor**.3,18).

---

[468] Pr.Prof.D.Stăniloae**, Autoritatea Bisericii**, Studii Teologice, nr.3-4, 1964, p.186).

[469] Idem, **TDO** II, p.196

[470] Idem, **Sinteză ecclesiologică**, în Studii Teologice, nr.5-6, 1955, p.267

[471] **Al doilea cuvânt către împărătese***,* Mansi, Amplissima Collectio Concil*,* t.IV, col 804, la Pr.Prof.D.Stăniloae, op.cit.p.184-185

2. “*Părtaşi ai dumnezeieştii firi*”- theias koinonoi physeos, divinae naturae consortes (II *Petru* 1,4)

a. Elemente de exegeză

Dezbaterea cu privire la autorul, data scrierii şi folosirea epistolei **IIPetru** a început din secolul al IV-lea şi continuă în mod aproape neschimbat şi astăzi.[472] J.N.D. Kelly afirma că nici o scriere a Noului Testament nu a întâmpinat atâta rezistenţă în a fi acceptată în canon, precum **IIPetru**.[473] Problema canonicităţii epistolei **IIPetru** este menţionată de Eusebiu de Cezareea : „aşa – numita a doua epistolă [a Sf.Ap.Petru] nu am primit-o drept canonică, dar, cu toate acestea, a părut multora a fi folositoare şi a fost studiată împreună cu celelalte Scripturi”.[474] Primele manuscrise ale epistolei **IIPetru**, un papirus grec şi o versiune coptă, datează din secolul al III-lea. Origen face referire la această epistolă[475], iar validarea finală a canonicităţii apare odată cu citarea sa de către Sf.Atanasie[476]. Conţinutul textului din **IIPetru** 1,4 este foarte important, fiind o referire directă la conceptul central al Ortodoxiei, *theosis.*

The New Interpreter’s Bible[477] tratează foarte succint şi reducţionist acest *hapax legomenon*. Se neagă faptul că autorul ar fi putut fi un fost pescar, considerându-se a fi fost o persoană foarte cultă şi, totodată, se neagă identitatea dintre autorul primei epistole şi al celei de a doua. Textul din **II Pt.**1,4 nu se referă la scăparea de răul moral în viaţa de aici, prin evitarea păcatului, nici la unirea sufletului cu Dumnezeu prin moarte, sau ca acesta să devină în vreun sens parte a esenţei lui Dumnezeu. Mai degrabă, este o idee împrumutată din iudaismul elenist, aceea că sufletul, scăpând de lumea materială, care este supusă stricăciunii din cauza poftei, fie la Parousie sau prin moarte, dobândeşte nemurire şi nestricăciune, care sunt caracteristice naturii lui Dumnezeu şi lumii cereşti (v.: **IV Macabei** 18,3; **Înţelepciunea lui Solomon** 2,23; cf. **Rm**.8,18-25 şi **I Cor**. 15, 42-57). Astfel creştinii sunt scăpaţi de distrugerea rezervată lumii corupte şi locuitorilor săi corupţi (2,4-10b, 12,13; 3,5-13) inclusiv învăţătorilor mincinoşi.[478]

În **Biblia de la Ierusalim**[479], în nota la textul în analiză, se afirmă că este o expresie de origine greacă, unică în Noul Testament şi care surprinde prin tonul impersonal. Apostolul exprimă aici plenitudinea vieţii noi în Hristos, conferirea de către Dumnezeu a comuniunii de viaţă care-I este proprie - cf. **In**.1,12; 10,34 (**Ps**.82,6); 14,20; 15,4-5; **Rm**.6,5; **ICor**.1,9 sq., **IIn**.1,3sq. Avem aici unul din fundamentele doctrinei despre îndumnezeire la Părinţii greci.[480]

În nota din **The Anchor Bible**[481] se afirma doar că este o expresie insolită în Noul Testament, fiind o acomodare la filosofia greacă populară, în special la stoicism. Este folosită pentru a sublinia ceea ce Sfântul Apostol Pavel exprima prin relatarea modului cum un convertit

---

[472] A.L.Kolp, **Partakers of Divine Nature. The Use of II Peter 1,:4 by Athanasius** în: **Studia Patristica,** vol.XVII, part three, Pergamon Press, Oxford, 1982, p.1018

A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude, London, 1969, p.224

Historia Ecclesiastica, III, 1-4, la A.L.Kolp, op. cit.

[475] E.g.: **De principiis** IV, 4,4

[476] **Epistolae Festales 39 ,** P.G. 26, 1437, la A.L.Kolp, op.cit.

[477] Avingdon Press, Nashville, vol.XII, 1998

[478] Ibid., pp.323,324

[479] **La Bible de Jerusalim**, Les Editions du Cerf, paris, 1998

[480] Ibid., p.2099

[481] **The Epistles of James, Peter and Iude**, New York, 1964

este eliberat de lume prin Botez, este îmbrăcat în Hristos şi devine un om nou (**Rm**.6,5; **Efes**.4,22 sq.). Credinciosul trebuie să evite stricăciunea care se datorează poftei.[482]

În contextul ameninţării învăţăturilor care negau reîntoarcerea lui Hristos, promovându-se astfel libertinajul, autorul epistolei **IIPetru** se simte dator, inspirat fiind de Duhul lui Dumnezeu, să reformuleze în termeni noi înţelegerea Bisericii primare cu privire la configuraţia autentică a vieţii trăite în aşteptarea Parousiei. Impresionat de atenţia acordată în cultura vremii relaţiei umanităţii cu cele divine, autorul subliniază scopul vieţuirii creştinului în lume, folosind o expresie unică în literatura biblică: „*hina genesthe theias koinonoi physeos"*.[483] Expresia „părtaşi ai dumnezeieştii firi" este parte a unui ansamblu de idei, prin care se face referire la asumarea progresivă a atributelor perfecţiunii morale şi nemuririi lui Hristos prin cunoaşterea lui Hristos ca Domn şi Mântuitor. Participarea la natura dumnezeiască a celui ce crede în Hristos este în opoziţie cu dorinţele mundane care aduc stricăciune. În epistolă se specifică faptul că scăparea de caracterul muritor este inseparabilă de scăparea de dorinţa păcătoasă, posibil de realizat doar prin viaţă în Hristos.

În limba ebraică nu avem un termen echivalent pentru grecescul *physis*, iar termenii apropiaţi ca sens sunt folosiţi în legătură cu oameni şi cu lucruri, şi foarte rar cu Dumnezeu. De fapt *physis* nu apare în **Septuaginta** (LXX), ci doar în apocrife, în care nu e folosit niciodată în asociere cu Dumnezeu.[484] Departe de a-L prezenta pe Dumnezeu folosind expresii abstracte, **Vechiul Testament** abundă în expresii antropomorfice, prin care se arată cum Dumnezeu este viu şi prezent nemijlocit în istoria poporului Israel cu care are un legământ.[485] Antinomia dintre unicitatea lui Dumnezeu şi revelarea Sa plină de har, dintre transcendenţa Sa ascunsă şi imanenţa Sa copleşitoare, reprezintă cei doi poli care se întâlnesc în înţelegerea vechi-testamentară a lui Dumnezeu. La tetragrama sacră se face referire numai în **Exod** 3,14-15, unde pare a se face un joc de cuvinte pe baza verbului „a deveni", prin care se sugerează că identitatea lui Dumnezeu va fi revelată în cursul intervenţiei Sale istorice în numele lui Israel. Pentru a nu împieta asupra numelui sacrosanct, s-a folosit apelativul „Domn" (*Ynda*), redat apoi în limba greacă prin *Kyrios*. În **Septuaginta,** *Kyrios* a devenit numele lui Dumnezeu, şi acest uz se reflectă şi în **IIPetru**, mai ales în 2,9,11 şi 3,8-15. În **IIPetru** se preia apelativul *Kyrios* şi se foloseşte ca un titlu pentru Hristos (3,2,8-10, 15,18) fapt ce duce la identificarea lui Hristos cu Dumnezeu.[486]

Chiar dacă în **Vechiul Testament** nu se vorbeşte despre natura divină în sine, mulţimea numelor şi a epitetelor evidenţiază învăţătura cu privire la natura divină ca transcendentă şi totuşi personală. De fapt această mulţime de nume exprimă gradul în care Dumnezeul lui Israel a fost înţeles ca Cel pe care Israel L-a cunoscut personal pe parcursul unei lungi perioade de familiaritate. Natura lui Dumnezeu este aceea de a acţiona în istorie, mai ales în calitate de Mântuitor, dar şi de Judecător al lui Israel pe baza parteneriatului existent prin legământ. Din lucrările lui Dumnezeu în istorie se pot observa atributele divine, îndeosebi dreptatea şi sfinţenia. Cu privire la participarea omului la natura divină, **Vechiul Testament** pare a exclude această posibilitate. Modul de apropiere de Dumnezeu nu este prin transformarea de sine - în mod autonom şi la îndemnul celui rău- întru asemănarea cu Dumnezeu: "*Dar Dumnezeu ştie că în ziua în care veţi mânca din el vi se vor deschide ochii şi veţi fi ca Dumnezeu, cunoscând binele*

---

482 Ibid., p.153

483 James M.Starr, **Sharers in Divine Nature. 2 Peter 1,4. Its Hellenistic Context,** Coniectanea Biblica, New Testament Series 33, Almqvist & Wiksell International, Stockholm, 2000, p.1

484 Ibid., p.67

485 Ibid.

486 Ibid., p.68

şi răul" (**Facere** 3,5), ci mai degrabă prin situarea de sine într-o relaţie corectă cu Dumnezeu, în conformitate cu legământul existent: " *Ţi s-a arătat, omule, ceea ce este bun şi ceea ce Dumnezeu cere de la tine: dreptate, iubire şi milostivire, şi cu smerenie să mergi înaintea Domnului Dumnezeului Tău!*" (**Miheia** 6,8). Totuşi, scopul vieţii omului este teocentric, este acela de a dobândi comuniunea cu Dumnezeu, prin cunoaşterea Lui şi prin a umbla pe căile Lui. Epistola **IIPetru** este scrisă în continuitate firească cu *theologia* Vechiului Testament.[487]

În continuarea tezei sale de doctorat, din care tocmai am citat, J.M.Starr tratează pe larg legăturile dintre textul în analiză şi lucrări extrabiblice (scrise de Iosif Flavius, Filon din Alexandria, Plutarch din Chaeroneia şi cele aparţinând stoicismului), precum şi ecoul acestuia în opera paulină (**ICor**.1,9; 10,16-21; **IICor**.1,7; **Filip**.1,5,7; 2,1; 3,10;6,17; **Evr**.3,14) şi în **IIn**1,3; **IPt**. şi **Iuda.**

În exegeza sa, Simon J.Kistemaker[488] face o paralelă între versetele 3 şi 4 din II **Pt**.1:

versetul 3:
„Dumnezeiasca Lui putere
ne-a dăruit
toate cele necesare
spre viaţă şi spre bună cucernicie,
făcându-ne să cunoaştem
pe Cel care ne-a chemat prin
slava Sa şi prin puterea Sa."

versetul 4:
„Prin care
El ne-a hărăzit
mari şi preţioase
făgăduinţe,
ca prin ele
să vă faceţi părtaşi
dumnezeieştii firi,
scăpând de stricăciunea
poftei celei din lume."

Autorul atrage atenţia că în epistola **IIPetru** se afirmă că cei scăpaţi de stricăciune se pot face părtaşi ai dumnezeieştii firi sau naturi (în lb. engleză *nature*), nu la fiinţa lui Dumnezeu (în lb.engleză *being*). Nu am putea participa la esenţa dumnezeiască, deoarece suntem oameni, creaţi de Dumnezeu[489]. Autorul ar fi împrumutat expresia *natură dumnezeiască* din vocabularul filosofic al grecilor, dar i-a conferit un sens creştin. Dacă filosofii spuneau că omul scăpat de stricăciune poate deveni ca zeii prin propriile sale resorturi şi pe baza înrudirii cu ei, Sfântul Petru spune că se poate realiza acest deziderat datorită făgăduinţei lui Dumnezeu. Nu transpare o perspectivă umanistă, ci una harică. Prin promisiunile lui Dumnezeu ne împărtăşim de sfinţenia lui Dumnezeu, de comuniunea cu Sfânta Treime (**IIn**.1,3). Prin virtuţi credinciosul participă la natura lui Dumnezeu, îmbrăcându-se *„în omul cel nou, cel după Dumnezeu, zidit întru dreptate şi în sfinţenia adevărului"*(**Efes**. 4, 24, cf. **Col**.3,10; **Evr**.12,10 şi **IIn** 3,2).[490]

În încercarea sa de interpretare, Richard J. Bauckham[491] afirmă că în secţiunea în analiză, se folosesc idei şi un limbaj care au o îndelungată istorie în filosofia şi în gândirea religioasă greacă. În contextul dualismului care aşeza în contrast lumea divină şi lumea materială, permanenţa şi nemurirea erau percepute ca fiind proprii lumii divine, în timp ce efemeritatea şi moartea aparţin lumii materiale. Dar o tradiţie adânc înrădăcinată a gândirii lumii greceşti susţine

---

[487] Ibid., pp.71,81
[488] **Expositon of the Epistles of Peter and of the Epistle of Jude**, Baker Book House, Hertfordshire 1987, p.247
[489] Ibid., p.248
[490] Ibid.
[491] **Iude, 2 Peter,** World Bible Comentary**,** vol. 50, Waco, Texas, 1983, p.180

că partea superioară, spirituală a omului aparţine cu adevărat lumii divine şi îşi poate redobândi natura sa autentică, care se aseamănă divinului, şi poate participa la nemurirea zeilor. În religiile de mistere, prin ritual, prin unirea cu zeul şi, câteodată, printr-o viață de purificare ascetică a sufletului, inițiatul dobândea o viață nouă, nemuritoare şi aştepta ca după moarte să vieţuiască împreună cu zeii. În tradiția platonică, sufletul îşi redobândea statutul său divin prin contemplarea filosofică a realităţilor lumii divine, prin detaşarea de trup şi prin purificarea intelectuală şi morală. În literatura hermetică *gnosis*- cunoaşterea era considerată ca mijlocul de îndumnezeire. În general, dobândirea de către suflet a nemuririi asemenea zeilor şi eliberarea sa de lumea materială în care este implicat prin întemnițarea în trup, erau interconectate.[492] Autorul epistolei **II Petru** ştia foarte bine de existenţa acestor idei în lumea religioasă elenistică, dar probabil era şi mai familiarizat cu literatura iudaică, ce adoptase deja terminologia religiei şi filosofiei greceşti pentru a exprima propria sa tradiţie religioasă în termeni apropiaţi contextului său elenistic. În **IVMacabei** şi în **Înţelepciunea lui Solomon**, scopul vieţuirii omului este ca, după moarte, sufletul să dobândească nemurirea şi nestricăciunea prin asemănare cu nemurirea lui Dumnezeu. În **IVMacabei** 18,3, martirii sunt vrednici de părtăşie divină – *theias meridos katexiothsani*; iar în **Înţelepciunea lui Solomon** 2,23 citim: „Dumnezeu l-a creat pe om spre nestricăciune – *aphtharsia*" şi l-a făcut după chipul eternităţii Sale – *tes idias aidiotetos*" (naturii Sale – *idiotetos*). Pseudo- Phocylides combina doctrina iudaică a învierii fizice cu limbajul grec al îndumnezeirii : „ Noi sperăm că rămăşiţele celor plecaţi vor veni în curând din nou la lumină, afară din pământ. Şi apoi ei vor devini zei (*theoi telethontai*).[493]

Filon face, de asemenea, uz de limbajul platonic. În experienţa extazului mistic şi mai ales după moarte, sufletul omului virtuos este „îndumnezeit", nu în sens monoteist, ci prin scăparea din lumea materială, el devine netrupesc şi nemuritor, una din puterile divine ale lumii cereşti.[494] În nici unul dintre aceste exemple din iudaism, nu se presupune vreo absorpţie panteistă în Dumnezeu, nu se împietează asupra distincţiei dintre Dumnezeu şi creaţia Sa, ci se susţine că sufletul omenesc, creat după chipul lui Dumnezeu, este capabil să se asemene lui Dumnezeu în privinţa nemuririi şi nestricăciunii. „Îndumnezeirea" se referă la participarea la lumea celestă a făpturilor netrupeşti şi nemuritoare, dar nu necreate. Aceasta este posibilă prin harul lui Dumnezeu, nu prin iniţiativa omenească.[495]

În continuare, se identifică câteva paralele ale expresiei *theias koinonoi physeos*. Manetho, citat de Iosif, vorbeşte despre un înţelept care, datorită înţelepciunii şi cunoaşterii viitorului, a fost învăţat să participe la natura dumnezeiească- *theias dokounti meteschekenai physeos.*[496] Plutarch vorbeşte despre cei mai virtuoşi *daimoni* care participă deplin la cele divine – *theiotetos metschon*[497].

Concluzia autorului citat este aceea că „ a fi părtaş dumnezeieştii firi", înseamnă a deveni nemuritor şi nestricăcios. Totodată, textul în analiză ar oferi mai puţin suport pentru doctrina creştină a îndumnezeirii, decât oferă conceptul paulin al participării creştinului la Duhul Sfânt. Pentru Sfântul Pavel, viaţă după înviere va fi slăvită, fără de moarte şi fără stricăciune, deoarece Duhul Sfânt este principiul vieţii în Domnul cel înviat şi în creştinii înviaţi (**Rm**.8,11; **I Cor**. 15,42-53). Aceeaşi idee poate fi implicită în **II Petru**, dar nu este cerută de limbajul elenistic

---

[492] Ibid.

[493] **The Sentences of Pseudo-Phocylides**, SVTP 4, Leiden: E.J.Brill, 1978, 185, la R.J.Baukham, op.cit.

[494] A se v. în special **Quest. Exod.** 2,29

[495] R.J.Baukham, op.cit., p.181

[496] **Apion**. 1.232

[497] **De defectu orac**. 10: **Mor**. 415 C

folosit. Sfântul Ignatie este aproape de Sfântul Pavel atunci când scrie: creştinii „participă la Dumnezeu – *Theou metechtene*”[498]. În privința timpului când va fi posibilă participarea la natura dumnezeiască, unii exegeți relaționează acest deziderat cu anumite concepte cm ar fi: naşterea din nou, înfierea, darul Duhului Sfânt; cu teologia sacramentală, participarea începând prin convertire şi Botez.

Renumitul istoric al doctrinelor creştine J.N.D.Kelly[499], în comentariul său la secțiunea în analiză din epistola **IIPetru**, arată că adjectivul „dumnezeiască - *theia*”, prezent în Noul Testament doar aici şi în **F.Ap.**17,29 (este semnificativ că apare, sub formă substantivizată, în cuvântarea Sfântului Apostol Pavel în Areopag, *to theion*), fusese evitat în general în **Septuaginta** (probabil din cauză că sugera o divinitate impersonală), dar des folosit în limba greacă clasică şi elenistică şi în scrierile iudaice influențate de elenism. Expresia „părtaşi ai dumnezeieştii firi” împreună cu ideia eliberării de lumea stricăcioasă prezintă, în opinia autorului citat, afinități evidente cu „filosofia mistică greacă”[500], cu conținutul său dualist. Începând cu Platon[501] a devenit un laitmotiv ideea că trebuie să încercăm să scăpăm de aici dincolo, cât se poate de repede; şi a scăpa înseamnă a deveni ca Dumnezeu, pe cât este cu putință omului. Filon reproduce aceeaşi ideea, atunci când spune că omul trebuie să părăsească cele pământeşti, scăpând de trivialitatea trupului şi de plăceri.[502] La Platon, scopul era asimilarea în Dumnezeu, dar aici, tema este participarea la natura Sa. Nu se pot face confuzii nici cu stoicismul[503] din cauza premiselor panteiste ale sistemului. Totuşi, în primele două secole d.Hr., unirea cu divinul era o aspirație larg îmbrățişată, fiind considerată ca o recompensă în cultele de mistere şi în religia oamenilor obişnuiți, dar şi a *intelligentia*-ei.[504]

Iudaismul alexandrin, continuă J.N.D.Kelly, pare să fi fost foarte influențat de acest *trend* mistic şi, cel puțin din punct de vedere lingvistic, expresii analoge părtăşiei la natura divină abundă în opera lui Filon şi a lui Iosif. Aceştia din urmă, fiind buni iudei, accentuau că unirea cu Dumnezeu nu este în mod natural proprie omului, ci este efectul faptului că este atras de Dumnezeu. Iar din punct de vedere creştin, teza că cei botezați se pot bucură de comuniunea cu Dumnezeu nu este nouă. Pentru Sfântul Apostol Pavel, creştinii au fost făcuți fii ai lui Dumnezeu prin revărsarea Duhului Sfânt care li s-a dăruit (**Rm**.5,5; 8,14-17; **Gal**. 4,6;cf. **I In**. 2,29; 3,1). Un text similar celui din **II Pt**. 1,4 este cel din **Evrei** 3,4: „*Căci ne-am făcut părtaşi ai lui Hristos* – metochoi gar tou Christou gegonamen, *numai dacă vom păstra temeinic, până la urmă, începutul stării noastre întru El*”. De fapt, terminologiei metafizice i se substituie limbajul anterior al înfierii şi al comuniunii, realizarea deplină aparținând lumii ce va să vină. La fel ca şi în **I Ioan**, se poate vorbi de o naturalizare în cadrul teologiei creştine a unei tradiții mistice larg răspândite. Nu se poate vorbi de o înrudire naturală între partea superioară a omului şi Dumnezeu, nici de faptul că stricăciunea lumii ar fi chiar materialitatea sa, şi nu păcatul. Aceste învățături oferă o bază biblică solidă pentru teologia mântuirii omului prin îndumnezeire, care, începând cu Clement al Alexandriei a dominat patristica şi a rămas foarte influentă până astăzi.[505]

---

498 **Efes.** 4,2; cf. **Evr**. 3,14

499 **A Comentary of the Epistles of Peter and Jude**, London 1969

500 Ibid., 302,303

501 **Theatetos**, 176 ab

502 **Migr.Abr.** 9, la J.N.D.Kelly, op.cit., p.303

503 De ex., Seneca afirma: „ Omul este parte din Dumnezeu”, **Epist**.XCII,30

504 A se v. descrierea deificării omului din **Hermetic Tractate** XIII

505 J.N.D.Kelly, op. cit., p.304

În analiza sa, E.M.B. Green[506] doreşte să demonstreze, prin paralelism, că nu există discrepanțe doctrinare între epistolelel **IPt**. şi **IIPt**., accentele diferite fiind urmarea firească a situațiilor diferite pentru care s-au scris. **IPt**. are în vedere pe creştinii care suferă persecuții, **IIPt**. Pe creştinii expuşi învățăturilor greşite de influență gnostică. Nota dominantă din **IPt**. este speranța, cea din **IIPt**., cunoaşterea. **IPt**. face trimitere la marile evenimente din viața lui Iisus Hristos, pentru a-i stimula şi întări în credință, **IIPt**. la nădejdea cea mare a celei de a doua veniri a Domnului, despre care se vorbeşte şi în **IPt**., chiar dacă se folosesc termeni diferiți. În **IPt**. apare cuvântul *apokalypsis*, care sugerează îndepărtarea unui văl care Îl ascunde de la fața lor pe Domnul, Cel care este prezent spiritual tot timpul. *Parusia* din **IIPt**., se referă la venirea intempestivă a Stăpânului în mijlocul slujitorilor neascultători. Prin primul termen se induce curaj celor asupriți, prin al doilea se previn cei ce batjocoresc învățăturile sfinte. **IPt.** tratează despre răscumpărare şi despre Biserică, îndemnând la răbdare, smerenie şi credincioşie, pentru **IIPt**. sfințenia vieții este necesitatea majoră, prin care se poate dobândi deplina cunoaştere a lui Hristos, cea mai sigură protecție împotriva falselor învățături. De fapt ambele epistole au un profund caracter pastoral-misionar. Apoi există similarități evidente între cele două epistole în privința exprimării unor învățături importante din **Vechiul Testament**, cum ar fi: inspirația Sfintei Scripturi (**IIPt**.1,16-21; **IPt**.1,10-12); conceptul de alegere (**IIPt**.1,10;**IPt.**1,2); noua naştere (IIPt.1,4; IPt.1,23); chemarea la sfințenie (**IIPt**.1,5sq.; **IPt**.2,11sq.); îndelunga răbdare-*makrothymia* a lui Dumnezeu este în legătură cu judecata sa în **IPt**.3,20 cu apă, iar în **IIPt**.3,15 cu foc, ambele atrăcând atenția asupra potopului (**IIPt**.3,6; **IPt**.3,20), a lui Noe (**IIPt**.2,5;**IPt**.3,20) şi a celor puțini salvați (**IIPt**.2,5;**IPt**.3,20); în amândouă se recunoaşte solidaritatea dintre vechiul şi noul Israel (**IIPt**.3,2; **IPt**.1,12); dacă în **IIPt**. nu se citează literal din Vechiul Testament, se vorbeşte despre "cuvântul proorocesc" (1,19); şi dacă nu se fac referiri la viața lui Iisus, se aminteşte de evenimentul foarte important al Schimbării la Față (1,17,18) ş.a. În concluzie autorul spune că cei vechi nu au greşit dacă nu au găsit diferențe doctrinare majore între cele două epistole.[507]

În privința textului în analiză, se arată că în pofida interpretării facile, ca fiind influențat de elenism, autorul îmbracă, de fapt, doctrina creştină autentică în haina contemporană greacă, fără să confere expresiilor folosite înțelesul dat în anumite cercuri, ci le adoptă, oferindu-le o semnificație nouă.[508] În opoziție cu presupunerile stoice şi platonice, ni se spune că suntem părtaşi ai firii dumnezeieşti, nu prin *physis* sau prin *nomos*, ci prin *charis* , prin prețioasele promisiuni evanghelice. Aoristul *apophygontes* ne reaminteşte că nu suntem în ținutul platonismului, ci al creştinismului, întrucât suntem făcuți părtaşi ai dumnezeieştii firi, nu scăpând *din* lumea naturală a timpului şi a simțurilor, ci *după ce* scăpăm de lume, în înțelesul de lume a păcatelor, aflată în opoziție cu Dumnezeu.[509]

Eric F.P. Regmond[510] atrage atenția asupra faptului că, asemenea expresiei „putere divină"- *theia dynamis*, şi expresia „natură divină"- *theia physis* este unică în Noul Testament şi are legătură cu elenismul în care era prezent de secole un curent filosofic şi religios, care profesa o profundă înrudire a omului cu Dumnezeu.[511] Prezintă apoi influența acestei concepții asupra iudaismului, dar se precizează că în concepția iudaică elenistă, omul nu poate în mod „natural"

---

506 **2 Peter Reconsidered**, London 1961

507 Ibid., pp.22,23

508 Ibid., p.24

509 Ibid.

510 **La deuxieme epitre de Saint Pierre**, Labor et Fides, Geneva, 1980

511 Ibid., p.52

să intre în comuniune – *koinonos ginesthai* cu „natura divină", ci doar Dumnezeu poate să-i procure această participare la El. Mai mult, în epistola **II Petru**, comuniunea cu Dumnezeu nu se realizează deplin aici, ci în eshaton. Cu privire la participiul aorist *apophygontes* (literal ar însemna „fugind departe de"), se subliniază că acest verb se întâlneşte în Noul Testament doar aici şi în **II Petru**,2,18,20. Spre deosebire de concepţia din elenism, aici nu este vorba de a fi absolvit de un fel de supunere ontologică faţă de lume- *kosmos*, ci de a se elibera de păcat şi de efectele sale catastrofale. Prin urmare, lumea nu este rea în sine şi prin sine, ci prin pofta stricăcioasă. Raportul strâns între *epithymia* şi *phthora* este evident în **Efes**.4,22: „*Să vă dezbrăcaţi de vieţuirea voastră de mai înainte, de omul cel vechi, care se strică prin poftele amăgitoare-* ton palaion anthropon ton phtheiromenon kata tas epithymias", iar cel dintre *epithymia* şi *kosmos* în **I In**.2,16-17: „*Pentru că tot ce este în lume-* kosmo*, adică pofta-* epithymia *trupului şi pofta ochilor şi trufia vieţii, nu sunt de la Tatăl, ci sunt din lume. Şi lumea trece şi pofta ei, dar cel ce face voia lui Dumnezeu rămâne în veac*." Pentru deplina comuniune eshatologică este nevoie de practicarea virtuţilor, la care aghiograful îndeamnă în continuare (v.5-7).

În ampla şi temeinica sa analiză, din care redăm în continuare sintetic, Al Wolters[512] precizează *ab initio* faptul că textul din **II Petru** 1,4 a fost înţeles foarte diferit în istoria interpretării biblice, în special expresia tradusă în general „părtaşi ai dumnezeieştii firi". Pe de o parte s-a considerat că este un fundament biblic explicit pentru doctrina ortodoxă a îndumnezeirii- *theosis* , învăţătură potrivit căreia, scopul mântuirii în Hristos este îndumnezeirea omului.[513] Pe de altă parte, mulţi exegeţi apuseni contemporani au afirmat că este un element străin de întreg contextul Noului Testament. Este citat Werner Kummel care scria că pasajul în discuţie este: „o viziune inoportună despre mântuire, care nu se potriveşte cu ideea istorică a mântuirii în Noul Testament" şi, de aceea, se poate spune că „aparţine doar hotarului Noului Testament". În mod similar, Ernst Kasemann afirma peremptoriu: „ Ar fi greu să găseşti în întreg Noul Testament o propoziţie care, prin expresia sa, prin elementele proprii şi prin întreg trend-ul său, să marcheze mai clar căderea creştinismului în dualismul elenist".[514]

Multe declaraţii similare pot fi găsite în fondul de bază al exegezei existente.[515] Şi savanţii conservatori recunosc dificultatea prezentă aici. F.W. Grosheide, de exemplu, scrie: „cuvinte dificile şi remarcabile" şi adaugă că această expresie „ este de sine stătătoare în Scriptură; într-adevăr nu există nici un text care poate fi aşezat în legătură cu aceasta"[516]

Aparenta nepotrivire a textului în ansamblul Noului Testament se bazează pe două asumpţiuni larg acceptate: 1) apostolul vorbeşte aici de mântuire ca participare la natura lui Dumnezeu şi 2) natura lui Dumnezeu este în contrast cu natura lumii. Cu alte cuvinte, mântuirea

---

512 **„Partners of the Deity": A Covenantal Reading of 2 Peter 1,4**, Calvin Theological Seminary, Grands Rapids, Michigan, vol.25,no.1, april 1990

513 V.: T.Ware, **The Orthodox Church** (Middlesex: Penguin,1980), pp.236-42; T.Ware scrie despre „celebrul text din 2Petru", care este parte a „solidei baze biblice" pentru doctrina despre theosis, pp.236-37, la Al Wolters op.cit., p.28

514 **„An Apologia for Primitive Christian Eschatology"**, în lucrarea sa: **Essays on New Testament Themes**, SBT 41 (Londra: SCM,1964), pp.179-80

515 De ex. F.Hauck, **Die katholischen Briefe, Das Neue Testament Deutsch,** 10 (Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1935), p.83; articolele: „koinonos" şi „physis" din : Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich (ed), **Theological Dictionary of the New Testament**, WM. B. Eerdmans Publishing Companz, Grand Rapids, Michigan, vol. III şi respectiv IX; P.Dschulnigg, „**Der theologische Ort des Zweiten Petrusbriefes"**, în **Biblische Zeitschrisft** 33 (1989):163

516 **De openbaring Gods in het Nieuwe Testament** (Kampen: Kok,1953), p.234, la Al Wolters, op. cit., p.29

este descrisă în termeni ontologici drept scăpare dintr-un fel de realitate (natura perisabilă a lumii ordinare) pentru a participa la o altă realitate (natura nepieritoare a lui Dumnezeu). O astfel de concepție ontologică despre mântuire era destul de comună mişcărilor religioase din lumea elenistă, mai ales celor influențate de platonism, dar intră în contrast cu învățătura Noului Testament, potrivit căreia, mântuirea nu este o eliberare din lumea creată, ci mai degrabă o eliberare, rămânând în mijlocul lumii, din robia păcatului. În continuare, autorul ne surprinde plăcut, prin anunțarea cercetării pe care a întreprins-o, pentru a susține atât autenticitatea epistolei, cât şi perfecta şi integrala sa inserare în corpus-ul nou testamentar şi în cel scripturistic în general. De fapt, va propune o nouă traducere prin care dispar nepotriviri doctrinare.

Mai întâi, în pofida diferențelor stilistice evidente în raport cu epistola **I Petru**, un număr de studii recente, nu doar ale exegeților conservatori, afirmă atât faptul că secolul I este timpul scrierii epistolei **II Petru**, cât şi că aceasta are autoritate apostolică.[517] Al Wolters susține că nu ar exista nici un argument peremptoriu împotriva autenticității epistolei, dimpotrivă epistola a fost scrisă cu puțin înainte de trecerea la Domnul a Sfântului Petru, redactarea propriu-zisă putând să aparțină unui discipol al său.[518] În privința textului în analiză, autorul susține o altă traducere. Consideră că termenul *koinonos*, este greşit redat prin echivalentul adjectival *părtaş* (în engleză *partaker*). *Koinonos* este un substantiv, nu un adjectiv. În dicționarul Liddle, Scott şi Jones**,** *koinos* este redat prin „însoțitor- companion", „partener- *partner*" sau „ confrate, fârtate, camarad - *fellow*". În literatura clasică greacă ar predomina înțelesul de „partener" (sau un sinonim). **II Cor**.1,7: „(...) părtaşi- *koinonoi* suferințelor" şi în **I Pt.**5,1: „(...) părtaş- *koinonos* al slavei Sale " ar fi singurele locuri unde înțelesul termenului *koinos* este acela de *părtaş*, în celelalte opt cazuri corectă ar fi redarea prin *partener*. De exemplu: **Lc**.5,10, unde ni se spune că Iacob şi Ioan erau confrații, fârtații[519] - *koinonoi* lui Simon; **ICor**.10,20: „(...) nu doresc să fiți parteneri- *koinonous* ai demonilor". Regula ar fi: atunci când este asociat cu cazul genitiv şi substantivul respectiv desemnează o persoană, *kononos* înseamnă *partener*, iar când desemnează un lucru, se redă prin *părtaş*. Potrivit acestei reguli, cuvântul *koinonoi* din **IIPt.**1,4 s-ar traduce corect cu *părtaşi.* Dar autorul merge mai departe şi arată că şi termenul *physis*[520] este greşit redat prin natură. Citează dicționarul Liddle, Scott şi Jones unde substantivul *physis* este redat nu doar prin *natură*, ci şi prin: *origine, dezvoltare,constituție, caracter, instinct, specie, creatură,* iar savantul olandez Holwerda[521] identifică nu mai puțin de şaptezeci de sensuri ale cuvântului. Pentru demersul de față sunt importante unele echivalente, cum ar fi: *creatură, ființă,entitate*. Deşi termenul *physis* apare rar în Biblia greacă, găsim aceste înțelesuri atât în **Septuaginta** cât şi în **Noul Testament**. De exemplu în **III Macabei** 3,29: „*pase thnety physei*- orice *physis* muritoare" adică „orice creatură muritoare"; **Iacob** 3,7, unde „ *te physei te anthropine* - firea

---

[517] De ex.: M.Green, citat *supra* şi P.H.R. van Houwelingen, **De tweede trompet** (Kok: Kampen,1988)

[518] Op.cit., p.31

[519] **Biblia**, t.r. Î.P.S. Bartolomeu

[520] În literatura greacă substantivul *physis* provine din verbul : *ephyn*, *pephyka*, *phyomai*, din rădăcina indo-europeană *bhu*, în sanscrită *bhu* , în latină *fu*-, în germană *bi-n*, în engleză *be*, şi înseamnă „a deveni", „a creşte", inițial fiind folosit pentru creşterea plantei. *Physis* înseamnă şi „formă", „natură", iar de la plantă înțelesul s-a transferat şi la animale şi la om. La Homer denotă „forma exterioară a naturii", iar Pindar este primul care îl foloseşte în sensul „formei exterioare" a omului, făcând distincția între *physis* şi *nous*. Natura şi calitățile omului sunt adesea numite *physis*. În contrast cu slăbiciunea umană şi cu stricăciunea naturii, este tot ceea ce transcende aceste limite, ca semn al participării la natura divină, „ a intra în natura divină- *eis theon physin elthein*"echivalează cu dobândirea divinității spunea Himerius (sec. al IV-lea î.Hr).

[521] **Commentario de Vocis que est Physis Viatque Usu, Praesertim in Graecitate Aristotele Anteriore** (Groningen: Wolters,1955)

omenească" înseamnă *omenire* sau *om*, pentru că nu putea firea omenească, noțiune abstractă, să îmblânzească animalele sălbatice. Multe exemple se găsesc, continuă autorul citat, şi în literatura greacă extrabiblică, de la Platon la Philon şi mai departe. În **Timaeus** 42C, „*thereios physis"* înseamnă de fapt *animal*. Philon în **De Fuga** 172 scrie: „*Ho Theos monos, he ariste physis*-singurul Dumnezeu, cea mai bună Ființă", similar şi în alte multe locuri.[522] Mai mult, invocând şi alți autori şi recurgând la o demonstrație argumentată, se afirmă că expresiile „putere divină" şi „natură divină" reprezintă o „ perifrază reverențială", ceva asemănător formulei „ majestatea sa", cu atât mai mult cu cât lipseşte articolul hotărât. Practica de a substitui numelui lui Dumnezeu un cuvânt sau o expresie, este des întâlnită în lumea iudaică şi elenistă.În Noul Testament avem asemenea exemple: „împărăția cerurilor" în loc de „împărăția lui Dumnezeu" sau **ICor**.10,18, unde prin cuvântul „altar" se face referință la Dumenzeu.

În concluzie, *theia physis* din **II Pt**.1,4 ar însemna şi ar reprezenta, de fapt, o persoană, deci s-ar traduce prin *Ființă dumnezeiască* (N.B. nu ființa -*ousia* dumnezeiască **n.n**.), sau *Dumnezeirea* (în lb.eng. *Deity*) sau , mai clar, *Dumnezeu*, prin urmare ni s-a făgăduit că vom fi *parteneri* ai lui Dumnezeu, în limbajul Sfântului Pavel, „împreună- lucrători-*synergoi* (**I Cor**.3,9) cu El. Expresia rezultată, „parteneri ai lui Dumnezeu", nu este în mod literal nou-testamentară, în schimb o întâlnim la Filon[523] şi în literatura patristică greacă.[524] Expresia ebraică echivalentă, *sutap lehaqqados* şi *sutap im haqqados*, literal „partener al Celui Sfânt", se găseşte în literatura rabinică, fiind o expresie centrală. Expresia „parteneri ai lui Dumnezeu" se inserează perfect în învățătura scripturistică generală cu privire la legământul (contractul !) lui Dumnezeu cu omul.[525]

Cu privire la cea de a doua asumpțiune, Al Wolters afirmă că, atunci când Sf.Ap.Petru vorbeşte despre „stricăciunea care este în lume din cauza poftei", nu se referă la realități metafizice folosind limbajul filosofiei, ci se referă la realități religioase şi foloseşte un limbaj biblic. Cuvântul *phthora* nu înseamnă „perisabilitate" în sensul de „caracter tranzitoriu", ci mai degrabă „stricăciune" ca manifestare a păcatului; cuvântul *kosmos* nu înseamnă lumea sensibilă ca în ontologia platonică, ci mai degrabă lumea căzută a soteriologiei Noului Testament; la fel, termenul *epithymia* nu se referă la partea irațională a sufletului încătuşată în trup, ci la pofta păcătoasă, probabil la dorința originară de a fi ca Dumnezeu (**Geneză**, 3,4-6). În privința termenului *apophygontes*, tradus de obicei cu verbul „a scăpa", dar literal înseamnă „a fugi din, de", acest înțeles se întâlneşte des, a fugi de păcat (v.: **ICor**.6,18 – *pheugete ten porneian*; 10,14; **I Tim**.6,11; **II Tim**.2,22). În continuare se menționează că verbul *apopheugo* este unul din multele cuvinte greceşti care apar în Noul Testament doar în **IIPetru.** Construcția cu genitiv: „*apophygontes tes en to kosmo phthoras"* are, conform autorului citat, o singură paralelă în literatura greacă, la Plotin, atunci când citează un poet antic necunoscut, care scria în dialectul ionic calsic: „*hoi reidios aitias apopheuxontai pros anthropon* - care se vor achita uşor de învinovățirea oamenilor".[526] În vocabularul juridic grecesc clasic, verbul *pheugein* cu genitivul înseamnă a fi acuzat de o nelegiuire, iar *apopheugein* înseamnă a fi achitat. Creştinii nu mai pot fi acuzați de stricăciunea din lume, de aceea ei pot deveni parteneri ai lui Dumnezeu prin legământ.

---

[522] **De Specialibus Legibus**, 2.231; **Quis Her**.115, **Mig**.139, **Abr**. 87, ş.a., la Al Wolters, op. cit., p.36

[523] **De Spec.Legibus**, 1.131 (*koinonoi... Theou*)

[524] Ex.: Sf.Dionisie Areopagitul, **Ierarhia bisericească**, 3.3.13 (**PG** 3.444D), „*kononoi...Theou"*; **Martiriul Sf.Polycarp** 6.2, „*Christou koinonos*"

[525] Al Wolters, op.cit.,p.40

[526] **Enneads** II,2.9.22

Autorul conchide prin a afirma că citeşte Noul Testament, luând în considerare mai ales contextul canonic, iar nu tradițiile intelectuale extrabiblice ale culturii eleniste. Traducerea existentă astăzi se datorează tocmai acestor influențe străine, în special ideii platonice de participare, fără de care aceasta nu s-ar fi păstrat, de aceea, pe baza studiului întreprins, propune următoarea traducere: „ **El ne-a dăruit prețioase şi foarte mari făgăduințe, pentru ca voi să deveniți parteneri ai lui Dumnezeu (** ***Deity*****), fiind achitați de stricăciunea care a venit în lume din cauza poftei**".[527] Prin urmare, universul discursului biblic canonic este diferit de cel filosofic, iar textul în analiză se înscrie firesc în primul.

Am redat mai pe larg din acest studiu, pentru a oferi un model de exegeză, **pentru a sublinia dependența absolută a discursului dogmatic de textul biblic inspirat şi de exegeza corectă şi completă a acestuia**, pentru a sublinia modul cum Sfânta Scriptură ni-L descoperă pe Dumnezeu viu şi prezent în viața omului, nu retras într-o transcendență inaccesibilă şi, totodată, pentru a respinge graba cu care se admite existența influențelor străine în textele noastre sacre.

În concluzie, se poate spune că ambele variante ale traducerii textului din **IIPt**.1,4 au implicații doctrinare majore. Dacă o urmăm pe cea în uz, accentul este pe participarea la atributele divine, şi părintele Stăniloae ne-a vorbit în mod original despre aceasta. În primul volum al **Teologiei Dogmatice Otodoxe** tratează despre atributele legate de supraesența lui Dumnezeu: infinitatea, simplitatea, eternitatea, supraspațialitatea, atotputernicia şi de modul cum creatura participă la acestea; asemenea şi în legătură cu cele legate de spiritualitatea Sa: atotştiința şi înțelepciunea, dreptatea şi mila, sfințenia şi bunătaea şi iubirea. Ființa *–ousia* lui Dumnezeu este imparticipabilă, dar atributele sunt participabile, deoarece în rațiunea de a fi- *logos tes physeos* a omului este dată această virtualitate, este posibilă asemănarea cu Creatorul, îndumnezeirea, sau mai exact hristomorfizarea omului. Dacă *syngeneia* ca înfiere se dobândeşte la Botez, participarea se datorează Sfintei Euharistii, "*Cinei Tale celei de Taină, astăzi, Fiule al lui Dumnezeu,* ***părtaş*** *mă primeşte* (…)". Mărturisim că firea umană s-a unit cu firea dumnezeiască în Persoana Fiului, în mod neîmpărțit şi nedespărțit, neamestecat şi neschimbat. Spunem că ne împărtăşim cu trupul şi sângele Domnului, adică cu firea Sa umană îndumnezeită, dar numim Împărtăşania şi dumnezeiasca Euharistie[528], adică este o atingere de cele dumnezeieşti, şi mai spunem că ne împărtăşim cu Hristos, deci este o comuniune intimă cu Persoana Mîntuitorului. Dar, pe de o parte nu există natură neipostaziată, iar pe de altă parte cele două firi au un singur Ipostas şi sunt unite în mod nedespărțit, pentru totdeauna. Prin urmare, prin Sfânta Euharistie sau Sfânta Împărtăşanie, noi ne împărtăşim de Hristos în mod integral, este şi o atingere de cele dumnezeieşti, este fundamentul theognosiei: "Am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc (…)" şi al îndumnezeirii omului.

Privitor la traducerea pe care am redat-o *supra*, am putea afirma că este acceptabilă din punct de vedere otodox, fiindcă Ortodoxia pune un mare accent pe persoană şi comuniune de persoane. Faptul că ființa dumnezeiască este incognoscibilă şi incomprehensibilă nu generează un pesimism gnoseologic, deoarece persoana transcende natura, în lucrare- *energeia* este prezent Lucrătorul, fapt evident în teologia ortodoxă a Sfintelor Taine. De exemplu, momentul central al Sfintei Taine a Cununiei este cel în care preotul, cu mare emoție, invocă lucrarea directă a Prea Sfintei Treimi rostind: „*Şi acum Stăpâne Prea Sfinte întinde mâna Ta din sfântul Tău locaş şi uneşte pe robul Tău acesta cu roaba Ta aceasta* (...)". De asemenea, ne amintim cum Sfântul Simeon Noul Teolog exprimă dialogul viu, nemijlocit al omului cu viață sfântă, spunând atât de frumos:

---

[527] Al Wolters, op. cit.,p.44

[528] V.: Pr.Prof.D.Stăniloae, TDO, vol.3

„Acestea sunt, fraților, minunile lui Dumnezeu față de noi! Ridicându-ne noi la cele mai desăvârşite, Cel fără chip [fără formă – *amorphos*] şi fără înfăţişare - *aneideos* nu mai vine ca mai înainte fără chip [fără formă- *amorphos*] şi fără înfăţişare - *aneideos*, nici venirea şi prezența luminii Lui la noi nu se mai face în tăcere. Dar cum anume? Într-o formă oarecare- *en morphe tini*, fireşte a lui Dumnezeu; desigur, Dumnezeu nu Se arată într-o figură - *schemati* sau o întipărire- *ektypomati*, ci luând chip [formă] într-o lumină neînțeleasă, neapropiată şi fără chip [formă]- *en amorpho memorphomenos photi* [529] - căci nu putem spune sau exprima mai mult -, dar Cel nevăzut Se arată în chip arătat şi Se face cunoscut în chip foarte cognoscibil şi Se vede în chip limpede, Cel prin fire Dumnezeu vorbeşte şi ascultă în chip nevăzut - *aoratos* şi grăieşte ca un prieten cu prietenul său, față către Față (**Ieşire** 33,11), cu dumnezeii- *theois* născuți din El după har- *kata charin ex autou gennetheisi*, iubeşte ca un tată şi e iubit foarte fierbinte de către fii, şi se face acestora contemplație minunată – *xenon theama* şi auzire şi mai emoționantă – *phriktoteron akousma*, care nici nu poate fi rostită în chip vrednic de către ei, nici nu suportă să fie acoperită de tăcere".[530]

Părintele Stăniloae în diferite contexte a afirmat că Dumnezeu ne-a creat ca parteneri de dialog, un dialog autentic şi viu, un dialog progresiv în iubire, un dialog nesfârşit, epectasic, omul fiind chemat să urce „*din slavă în slavă*- apo doxes eis doxan,"(**IICor**.3,18) în acest dialog, în care parteneriatul se fundamentează pe înfierea primită la Botez şi pe împărtăşirea cu Sfintele Daruri. Pe temeiul celor de mai sus, am putea crede că Sfântul Apostol Petru ar fi sugerat prin expresia în analiză (**IIPt**.1,4) că „*prețioasele şi foarte marile făgăduințe*" se împlinesc deja aici, atunci când oamenii, prin Sfintele Taine, în ambianța Bisericii, ***devin frați ai lui Dumnezeu Fiul şi fii ai lui Dumnezeu Tatăl prin lucrarea sfințitoare a Duhului Sfânt***, însă toate culminează cu promisiunea că: „*Îl vom vedea aşa cum este*- hoti opsometha auton kathos estin", comuniune de iubire şi iubire de comuniune, dăruită tuturor celor ce o aleg în mod conştient şi liber:

„*Iubiților, acum suntem fii ai lui Dumnezeu şi ce vom fi nu s-a arătat până acum. Ştim că dacă El Se va arăta, noi vom fi asemenea Lui, fiindcă Îl vom vedea aşa cum este*" (**IIn**. 3,2).

b. Referințe patristice[531]

Textul în analiză, **IIPetru** 1,4, este citat de patru ori în corpus-ul atanasian, două sunt citări directe, iar două prin similaritate lingvistică.[532]

În **Contra Arianos** I,16 se afirmă faptul că toate participă la Fiul, potrivit harului Duhului care vine de la Fiul; aceasta arată că Fiul Însuşi nu participă la nimic [din cele create n.n.], dar ceea ce este participabil din Tatăl, este Fiul. Astfel, participând la Fiul, se spune despre noi că participăm (ne împărtăşim de) la Dumnezeu, de aceea zice Sf.Ap. Petru, că putem fi

[529] În nota la această expresie, Arhiepiscopul Basile Krivocheine scrie: "Se poate observa caracterul antinomic al expresiilor Sfântului Simeon care preia dar nuanțează insistența avvei Evagrie Ponticul pe absența de forme, figuri şi imagini ale lui Dumnezeu în experiența unirii minții cu Dumnezeu: Dumnezeu este fără formă şi fără o figură, dar totuşi se arată limpede, conştient şi clar într-o anumită formă fără formă în care intră într-o relație de iubire caldă şi de prietenie afectuoasă cu sufletul contemplativ (**SC** 113, p.322-323).

[530] **Cateheze**, 35 **SC** 113, cf. t.r. Ioan I.Ică jr., în: **Cateheze, Scrieri,** II, Ed.Deisis, Sibiu, 1999, pp.365-366;

[531] În prezentarea de față, spre exemplificare, facem referire doar la opera Sfîntului Atanasie cel Mare, urmând ca într-o dezvoltare ulterioară a acestei teme, să să facă trimiteri şi la alte opere patristice. O lucrare foarte important de studiat ar fi: David L. Balas, **ΜΕΤΟΥΣΙΑ ΘΕΟΥ. Man's Participation in God's Perfections according to Saint Gregory of Nyssa**, Studia Anselmiana, Roma 1966

[532] A.L.Kolp, op. cit., p.1019

„părtaşi ai dumnezeieştii firi”.[533]. Aici Sfântul Atanasie arată că Fiul, prin faptul că nu participă la cele create, nu este o creatură, aşa cum susţineau arienii, iar cuvintelor petrine le dă un sens hristologic, participarea la cele dumnezeieşti fiind posibilă datorită unirii ipostatice, în firea sa umană Logos-ul ne-a cuprins pe toţi şi a unit firea dumnezeiască cu cea umană, nu pentru Sine, ci pentru noi. Hristos este Arhetipul şi împlinirea noastră, este Ipostasul nostru principal[534], îndumnezeirea noastră fiind proporţională cu chenoza, cu înomenirea Sa.

Din **Contra Arianos** III,40 aflăm că datorită întrupării şi învierii lui Hristos, oamenii, devenind părtaşi al dumnezeieştii firi, au putere pe pământ împotriva demonilor, , iar în cer, fiind scăpaţi de stricăciune, domnesc pururea.[535] În faţa lui Dumnezeu puterea demonică se topeşte „precum ceara de la faţa focului”, prin urmare şi cei ce participă la cele dumnezeieşti, din punct de vedere ontologic, ca rezultat al unirii ipostatice, dar şi personal, mistic-sacramental şi etic ascetic, sunt imuni la puterile demonice; iar în cer moştenesc nestricăciunea, pentru că Hristos este „Paştile nestricăciunii”[536] noastre.

În **Vita S.Antonii 74,** Sfântul Atanasie spune că nu S-a schimbat Cuvântul lui Dumnezeu, ci, fiind Acelaşi, a luat trup omenesc pentru mântuirea şi bună-starea omului. Deoarece El s-a împărtăşit de naşterea omenească, a făcut posibil ca oamenii să participe la natura dumnezeiască şi spirituală.[537] Este reliefată aici ideea schimbului, Fiul lui Dumnezeu S-a împărtăşit de ale noastre, pentru ca noi să putem participa la ale Sale.

În **Ad Adelphium 4,** ni se spune că Logos-ul a devenit om, pentru a ne îndumnezei în Sine şi S-a născut din Fecioară pentru a asuma neamul nostru păcătos, „ca noi să devenim seminţie sfântă şi << părtaşi ai dumnezeieştii firi>>, aşa cum a spus fericitul Petru.”[538] Şi aici se afirmă că îndumnezeirea noastră este corelativă întrupării prin chenoză a Fiului lui Dumnezeu. Sfântul Atanasie se referă indirect la genealogia lui Iisus, la epistola către Galateni şi la I Petru 2,9. Iisus S-a născut „*sub Lege, ca pe cei de sub Lege să-i răscumpere, ca să dobândim înfierea*” (**Gal**.4,4-5). El nu Şi-a creat un trup într-un mod deosebit, ci a venit în lume în continuitate de natură cu succesorii lui Adam, pentru a tămădui natura umană din interior, asumându-o integral, pentru a o tămădui integral.[539] Textul din epistola către **Galateni** continuă : „*Şi pentru că sunteţi fii, Dumnezeu L-a trimis în inimile noastre pe Duhul Fiului Său care strigă: Avva, Părinte! În felul acesta tu nu mai eşti rob, ci fiu; iar dacă eşti fiu, eşti şi moştenitor al lui Dumnezeu, prin Iisus Hristos*” (4,6-7).

Cele patru pasaje citate sunt situate într-un context hristologic, trei dintre acestea fac referire clară la Întrupare, ca bază pentru participarea noastră la firea divină. Sfântul Atanasie afirmă că unica *ousia* dumnezeiască este constituită de Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh. **II Petru**1,4 este folosit pentru a argumenta dumnezeirea lui Iisus Hristos. În **Thalia,** Arie scria că „Hristos nu este Dumnezeu adevărat, ci El, asemenea altora, a fost făcut Dumnezeu prin participare”.[540] Sf.Atanasie afirmă că nu Fiul participă, ci în El participă toate cele create pentru a se

---

[533] **PG**, 26,44-45 ,t.r.în **PSB**,15,p.174

[534] Pr.Prof.Dumitru Stăniloae, nota 148 la : **Cele 5 cuvântări teologice ale celui între Sfinţi părintele nostru Grigorie de Nazians**, Ed. Anastasia, 1993, p.155

[535] **PG,** 26,409

[536] **Luminânda pascală**: „ *Cu trupul adormind ca un muritor, Împărate şi Doamne, a treia zi ai înviat, pe Adam din stricăciune ridicând şi moartea pierzându-o, Paştile nestricăciunii, lumii spre mântuire*.”

[537] **PG,** 26,945-948

[538] **PG,** 26,1076-1077

[539] Sf.Grigorie Teologul, **Epistola 101 către Cledonius**: „ceea ce nu a asumat, nu a tămăduit”

[540] **Contra Arianos** 1,9 P.G.26,29

îndumnezei, prin urmare El are natură divină. Omul poate participa la natura divină, poate mai precis spus, la atributele naturii divine, prin trupul înviat al Domnului, acest proces începe de aici prin primirea Sfintei Euharistii. Sfântul Atanasie prezintă viața Sfântului Antonie cel Mare ca pe paradigma[541] celui care a devenit deja, în mod mistic-sacramental şi etic-ascetic, participant la dumnezeiasca fire, roadele acestei participări fiind evidente.

Pentru a conchide, s-ar putea afirma că, în pofida importanței şi implicațiilor doctrinare majore, textul din **IIPt**.1,4 nu este destul de cunoscut, de studiat şi de citat. Manualul de **Teologie Dogmatică şi Simbolică** din anul 1958 îl aminteşte succint, dar bine pecizat, la capitolul *Ființa şi lucrările necreate ale lui Dumnezeu*, scris de părintele Stăniloae[542]: "Despre unirea omului cu Dumnezeu, despre împărtăşirea de El, despre fericirea vederii Lui, vorbeşte în multe locuri Sf.Scriptură. După îndrăznețul cuvânt al Apostolului Petru (II, 1,4), creştinii sunt destinați să devină <<părtaşi ai firii dumnezeieşti>>. Mântuitorul făgăduieşte celor ce împlinesc poruncile Lui că se va sălăşlui împreună cu Tatăl în ei (Ioan 14,23) şi spune că cei curați cu inima vor vedea pe Dumnezeu. Ar fi neserios şi neevlavios lucru ca aceste expresii să fie considerate simple metafore, sau expresii emfatice. Tot ce-i mai substanțial în Revelație s-ar goli atunci de sens."[543] Sfinții Părinți s-au referit adesea şi la *syngenia* şi la participarea la cele dumnezeieşti, dovadă este faptul că expresia din **IIPt**.1,4 a intrat şi în cuprinsul unor rugăciuni, cum ar fi **Acatistul** Sfântului Apostol Andrei. În icosul al IV-lea îl lăudăm pe cel întâi chemat la apostolie spunându-i: „Bucură-te că te-ai arătat părtaş al firii dumnezeieşti" şi îi cerem cu umilință, ca prin rugăciunile sale, ale Maicii Domnului şi ale tuturor sfinților să ne ridicăm şi noi la acea stare minunată.

---

541 A.L.Kolp., op.cit.,p.1022

542 Părintele nu apare printre autori deoarece era deja la "index"; mai grav este că nici în ediția anastatică de la Cluj-Napoca, din anul 2005, nu se identifică şi nu se prezintă într-o prefață contribuția părintelui la acest manual pe care am putea să-l numim clasic.

543 Op.cit., vol.I,p.324

"*Forma* Bisericii"
- prezența tainică a Sfintei Treimi în viața umană-

Mulți teologi din zilele noastre- constată Paul Evdokimov- socotesc că ecclesiologia se află într-un stadiu "pre-teologic". Nu există tratate patristice sistematice, nici o ecclesiologie complet construită. Pe vremea Sfinților Părinți, Biserica era un izvor de viață atât de evident, încât nu se punea problema naturii sale. Pe de altă parte Biserica, prin ființa sa tainică, se pretează prea puțin la orice definiție formală.Nevoia de a defini denotă negreşit eclipsa vieții ecclesiale, întunecarea evidenței trăite.[544]

Părintele Profesor Dumitru Stăniloae foloseşte expresia ***forma Bisericii*** [545] de mai multe ori în *Dogmatica* sa :

a) ca una din accepțiunile Tradiției : "totalitatea modalităților de trecere a lui Hristos în viața umană sub *forma Bisericii* "[546] ; b) " … opera de mântuire al cărei fundament a fost pus în natura omenească a lui Hristos este dusă la îndeplinire în *forma Bisericii*, care este unirea noastră cu Dumnezeu şi între noi."[547] ; c) " Biserica este Hristos ca Revelație deplină în continuarea eficienței Lui. Din El continuă ea să lumineze şi să încălzească prin Duhul Sfânt în mod integral nu numai până la sfârşitul timpului, ci în veşnicie, în şi prin Biserica de pe pământ şi din cer, din trupul Lui ca *forma* de comunicare cu El şi între ei, a celor ce cred."[548]; d) Dar Revelația, ca realitate îndeplinită în Hristos şi manifestând aceeaşi eficiență prin Biserică în cursul veacurilor, reprezintă Tradiția. Deci Tradiția e însăşi Biserica drept *formă* a eficienței nemicşorate a lui Hristos, prin Duhul Sfânt; sau a Revelației împlinite în El, de-a lungul veacurilor.[549]e)"Biserica este întemeiată de Hristos, în Care a culminat şi s-a concentrat Revelația de acte şi cuvinte. Dar Revelația continuă să se completeze în ea, în partea ei referitoare la *forma* în care ea se poate cristaliza ca uniune a credicioşilor cu Hristos, adică în *forma* structurilor ei esențiale, organic legate de conținutul Revelației, ca aplicarea cea mai adecvată a ei. După aceea Biserica rămâne mediul în care se aplică până la sfârşitul lumii Revelația şi prin care se dăruieşte puterea mântuitoare a lui Hristos prin Duhul Sfânt, ca mediu în care unii oameni cer şi primesc pe Hristos şi cresc în El şi se *con**formează*** Lui ca model."[550]

Pentru demersul de față vom reține în mod deosebit conținutul punctului "*b*" şi ultima parte a punctului "e ": " (…) opera de mântuire al cărei fundament a fost pus în natura

---

[544] *Ortodoxia,*trad.din.lb. franceză de Dr.Irineu Ioan Popa, EIB,1996, p.135

[545] Expresia fusese utilizată deja în studiul : *Din aspectul sacramental al Bisericii,* Studii Teologice, nr.9-10, 1966, p.531: "După aceşti teologi, Bisericile precumpănitor sacramentale nu pot pretinde deci să reprezinte ***forma Bisericii****…"*

[546] *Dogmatica I*, EIBMBOR,Bucureşti 1978, p.61

[547] *Dogmatica II*, p.206

[548] *Dogmatica I,* p.51

[549] Ibid., p.58

[550] Ibid., p.68

omenească a lui Hristos este dusă la îndeplinire în *forma Bisericii*, care este unirea noastră cu Dumnezeu şi între noi.”; “(...) Biserica rămâne mediul în care se aplică până la sfârşitul lumii Revelaţia şi prin care se dăruieşte puterea mântuitoare a lui Hristos prin Duhul Sfânt, ca mediu în care unii oameni cer şi primesc pe Hristos şi cresc în El şi se *con**formează*** Lui ca model.”

Este foarte posibil ca originea acestei sintagme să fie în opera maximiană [551], al cărei autor s-a inspirat la rândul său, consideră A.Riou, din imnul hristologic din Epistola către *Filipeni*. Sfântul Maxim desemnează de fapt *troposul filial* - care este noua relaţie - *schesis*, care se substituie vechii relaţii şi vechiului raport dintre cauză şi efect - reluând din scrierea paulină termenul *morphe*. *Formei* de rob luate de Adam în urma păcatului, Biserica îi substituie prin harul Duhului Sfânt *forma* şi vocaţia-*prosegorian* unică a filiaţiei, care este şi noua naştere - *anaghenomenon* şi noua creaţie- *anademiourgoumenon*. Fapt posibil deoarece Fiul lui Dumnezeu şi-a asumat “forma” noastră de fii căzuţi, pentru a ne introduce în filiaţia restaurată, noua creaţie(II *Cor*.5,17), care este Biserica, prin Botezul în Duhul Sfânt.[552]

A.Precizări terminologice

Expresia *forma Bisericii* nu este biblică, în schimb întîlnim în Noul Testament expresia *μορφη Θεου* “*Cel Ce dintru început fiind în chipul-* ***morphe, forma*** *lui Dumnezeu”* (*Filip*.2,6) de aceea considerăm că este important să începem prin analiza acestei expresii.

În Vechiul Testament este absolut imposibil de gândit că Dumnezeu ar avea o *formă* deschisă percepţiei umane, sau că S-ar putea revela într-o *formă* accesibilă simţurilor. Deşi sunt multe referiri la Dumnezeu ca la o fiinţă care la fel ca omul are faţă, ochi, urechi, nas, gură, buze, limbă, braţe, degete, spate, haine, încălţăminte, acestea sunt atât de evident exprimări la figurat încât în *Septuaginta* nu a fost nevoie de corective pentru a menţine puritatea conceptului de Dumnezeu. În niciuna dintre numeroasele teofanii sau anghelofanii vechi-testamentare (nici chiar în *Gen*.18,1 sq. sau 32,25 sq.) nu există o manifestare în deplină *formă* umană a fiinţelor supra-pământeşti, şi nu găsim o descriere a *formei* dumnezeieşti care ar fi văzută (cf.*Ez*.1,26; *Iov* 4,12sq.). Dimpotrivă, în Vechiul Testament înţelegerea teo***morfică*** a omului este mai importantă decât concepţia antropo***morfică*** despre Dumnezeu. *Prezentarea în formă umană nu implică o înomenire.* Inexistenţa vreunei imagini în adorarea lui Iahve reflectă o concepţie personală şi etică în măsură să reziste la orice încercare de obiectivare senzorială a *formei* Sale.

Nici în iudaism, unde se pune un accent deosebit pe transcendenţa lui Dumnezeu, nu este loc pentru afirmaţii pozitive despre *forma* lui Dumnezeu.[553]

În Noul Testament singura afirmaţie importantă cu privire la *forma* lui Dumnezeu este în *Filip*.2,6-11 : “*Cel Ce dintru început fiind în chipul[forma]-* ***morphe, forma*** *lui Dumnezeu a socotit că a fi El întocmai cu Dumnezeu- nu e o prădare-* harpagmon*, dar S-a golit pe Sine luând chip[formă]-****morphen***, ***formam*** *de rob, devenind asemenea oamenilor şi la înfăţişare-schemati*, *habitu- aflându-Se ca un om; S-a smerit pe Sine Făcându-Se ascultător până la moarte - şi încă moarte de cruce! Pentru aceea, şi Dumnezeu L-a preaînălţat-* ***hyperypsosen*** *şi I-a dăruit Lui nume care este mai presus de orice nume; ca întru numele lui Iisus tot genunchiul să se plece, al celor cereşti şi al celor pământeşti şi al celor de dedesubt. Şi să mărturisească toată limba că Domn-*Kyrios *este Iisus Hristos, întru slava-*doxan *lui Dumnezeu -Tatăl*”.

După ce îi sfătuise ca “ *întru smerenie unul să-l socotească pe altul mai de cinste decât pe el însuşi.” ;* şi *“nimeni să nu caute doar spre ale sale, ci fiecare şi spre ale*

---

[551] v.*infra*

[552] Alain Riou, *Le monde et l’Eglise selon Maxime le Confesseur*, Ed.Beauchesne Paris,1973,p.142

[553] Ibid.749

altora."(*Filip*.2,3,4) Iisus Hristos este prezentat ca exemplul suprem de abnegație, prin chenoză[554]. Fiind Dumnezeu adevărat, dar devenind şi om adevărat-*en omoiomati anthropon ghenomenos*, Fiul lui Dumnezeu ia ***forma*** robului-***morphe*** *doulou* .

Carmen Christi din Epistola către *Filipeni* este cel mai interpretat text din *Noul Testament* .[555] Vom încerca în cele ce urmează să surprindem rezumativ opiniile câtorva exegeți consacrați, în primul rând pentru precizări necesare demersului de față, dar şi ca un argument pentru înțelegerea indisolubilei legături între exegeza biblică şi orice încercare de a "dogmatiza".[556]

Sunt necesare câteva precizări terminologice, chiar dacă nu se va intra în amănunte : a) *morphe-shema-eidos;* b) *morphe- ousia;* c) *morphe- eikon;* d) *morphe- doxa* .

a) *morphe-shema-eidos.* În uzul grecesc, mai puțin la Homer, dar în mod obişnuit mai târziu, *morphe* înseamnă *forma* , aspectul exterior, şi chiar purtătorul formei, persoana.[557] *Morphe* în sensul său de bază este sinonim cu *eidos*, *idea* şi *schema.* Dar în pofida interschimbabilității, există încă deosebiri de sens evidente. *Morphe* , forma proprie unei ființe nu este echivalent cu *eidos,* adică întrega înfățişare vizibilă. *Eidos* desemnează aspectul genului, ceea ce este comun indivizilor, în timp ce *morphe* este forma individuală de apariție. De *eidos* ține ideea de ceea ce poate fi perceput şi cunoscut de alții, pe când *morphe* indică ceea ce este obiectiv acolo. *Morphe* diferă de *schema* întrucât exprimă aspectul individual exterior aşa cum este, în timp ce *schema* se referă la reprezentarea în afară. *Morphe* este întregul (al trupului etc.) în şi pentru sine, pe când *schema* este ceea ce aparține sau are legătură cu întregul (*forma*, caracteristicile exterioare, modul de apariție etc.) ; *morphe*, *forma dicit quiddam absolutum… schema, habitus, cultus,vestitus, victus, gestus, sermones et actiones*. În pofida acestor nuanțe, nu pot fi stabilite granițe ferme între termeni.[558]

Nici în limbajul filosofic *morphe* nu are un sens definitiv şi fără echivoc. Parmenide, primul care îl foloseşte, vorbeşte de lumină şi întuneric ca despre două forme ale firii. Platon nu-l foloseşte mult, dar îl poate trata ca pe un echivalent pentru *eidos* sau *idea* desemnând aspectul exterior sau *forma*. Pentru el "a cunoaşte forma lui X înseamnă a înțelege natura lui X; astfel filosoful care, de exemplu, cunoaşte forma dreptății va şti nu numai care acte sunt drepte, ci şi de ce sunt aşa. Similar, Aristotel priveşte forma unui lucru drept ceea ce îl face inteligibil, ea fiind (asemeni Formelor lui Platon)accesibilă intelectului."[559] La Aristotel *morphe* dobândeşte un sens fix, şi ocupă un loc central în gândirea sa. Cele patru principii ale întregii existențe: forma sau natura, materia, cauza mişcătoare şi scopul pot fi reduse la două: *forma*-*morphe*, *eidos* şi

---

[554] v.*Problema chenozei* în : Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, ediția a II-a, Ed.Omniscop,Craiova,1993,p.128-154. Chenoza nu înseamnă renunțarea la firea dumnezeiască, ci "constă în faptul că Fiul lui Dumnezeu Şi-a însuşit, Şi-a făcut proprii (*oikeiosato*, *idiopoiesato*) firea omenească şi slăbiciunile ei, neimprimate de păcat." (Idem, *Dogmatica II*,p.67)

[555] Markus Bockmuehl, *"The Form of God" (Phil.2,6) Variation on a theme of Jewish Mysticism*, în : The Journal of Theological Studies, New series, April 1997, vol.48, part 1, Oxford, at the Clarendon Press

[556] S-a spus că în opera Părintelui Stăniloae nu ar apărea foarte pregnant această dependență a învățăturii dogmatice de exegeza biblică. Părinții Bisericii au fost în primul rând foarte buni cunoscători ai Sfintei Scripturi şi mari exegeți. Nimeni n-ar putea contesta faptul că Părintele Stăniloae a cunoscut magistral Sfânta Scriptură, şi-a împropriat cuprinsul, dar, poate ca în cazul operelor patristice, nu redă întotdeauna sursele gândirii sale, tocmai pentru că a experiat exemplar conținutul acestora.

[557] Gerhard Kittel, *Theological Dictionary of New Testament*, translator and editor Geoffrey W. Bromiley, D.Litt., D.D. vol.IV, Λ-N , Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1969, p.742

[558] Ibid., p.743,744

[559] Antony Flew, *Dicționar de filosofie şi logică,* Ed.Humanitas,1996, p.145

materia-*hyle*, *to hypokeimenon.* Aceaşi distincţie dar şi precizări noi apar la L.B.Lightfoot[560], R.P.Martin [561] şi Rev M.R.Vincent[562].

b) *morphe- ousia.* Exegeţii subliniază distincţia , dar inseparabilitatea dintre cei doi termeni. Chiar dacă mulţi dintre Sfinţii Părinţi au accentuat această inseparabilitate, din dorinţa de a sublinia unitatea de fiinţă aceasta nu înseamnă că au identificat propriu-zis cei doi termeni, cum susţine R.P.Vicent : " A common error of the Greek Fathers, adopted by Calvin, Beza, and others, was the identificatiun of *morphe* with *ousia*, "essence" , şi *physis*, "nature" ".[563] ; iar J.Heriban oferă o listă în acest sens.[564] J.B.Lightfoot afirmă clar: "Thouh *morphe* is not the same as *physis* or *ousia*, yet the possession of the *morphe* involves participation in the *ousia* also: for *morphe* implies not the external accidents but the essentials attributes".[565] Prin urmare nu se poate avea *forma* a ceva, cuiva, fără a poseda şi *ousia* respectivă, deoarece *morphe* se referă la atributele esenţiale ale fiinţei.

c) *morphe - eikon*. R.P. Martin afirmă că *eikon* şi *morphe* sunt folosiţi ca termeni interşanjabili în versiunea greacă a Scripturii şi sunt priviţi ca sinonimi, aşa cum ar fi şi "chip" şi "asemănare"- *şelem* şi *demuth* în ebraică, şi în concluzie *en morphe Theou*, ar fi echivalent cu *kat'eikona Theou*. [566] P.O'Brien prezintă iniţial acest punct de vedere, dar îşi exprimă apoi rezerva , spunând că în pofida legăturii, există diferenţe între cei doi termeni. În mod sigur nu se spune despre Adam, nici în Septuaginta, nici în Noul Testament, că ar fi *en morphe Theou* [567] . Aceeaşi atitudine au exprimat-o numeroşi alţi comentatori, amintim pe G.F.Hawthorne care afirmă : " it is strained and unnatural to interpret *morphe* by *eikon*, in order to compare and contrast Adam with Christ, unless one holds the view that this hymn refers not at all to the preexistent Christ but only to the human Jesus, his life of humility and his exaltation to an earthly position of glory"- " este forţat şi nefiresc să traducem morphe cu eikon , pentru a compara şi a pune în contrast pe Adam cu Hristos, dacă nu se susţine ideea că acest imn nu se referă deloc la preexistenţa lui Hristos, ci doar la Omul Iisus, la viţa Sa pământească şi la preaânălţarea lui la o poziţie de slavă lumească." [568] , J.Heriban [569] şi D.Steenburg căruia îi datorăm un studiu semantic în care neagă sinonimia celor doi termeni.[570] Distincţia *morphe* - *eikon* reiese şi mai clar datorită folosirii expresiei "*morphe doulou"* în *Filip*.2,7 .

d) *morphe-doxa.* Dacă R.P.Martin susţine sinonimia celor doi termeni,- făcând o paralelă între *ICor*.15,49 şi *Filip*.3,21, şi interpretând ca atare *IICor*.3,18 şi *Rom*.8,29- Rev.M.R.Vincent afirmă distincţia lor: "*Doxa* is the manifestation, the "unfolded fulness", of the divine attributes and perfections, while *morphe Theou* is the immediate, proper, and personal investiture of the

---

[560] J.B.Lightfoot, *Saint Paul's Epistle to the Philippians*, Macmillan and co. London, 1888, p.127-132

[561] R.P.Martin, *Carmen Christi, Philippians 2,5-11. In recent interpretation and in the setting of Early Christian Worship*, Cambridge, At the University Press, 1967, p. 100

[562] Rev. Marvin R,Vincent, D.D., *Critical and exegetical Commentary on the Epistles to the Phillippians and to Philemon*, T.&T Clark, Edinburgh, 1955, p.79-80

[563] Op.cit., p.82

[564] Heriban Josef, *Retto □□□□□□□ ȩ□□□□□□□̦Studio exegetico su Filip. 2,1-5; 6-11,* LAS Roma, 1983, p.234

[565] Op.cit., p.110

[566] Op.cit.,p.108,116

[567] *The Epistle to the Philippians. A Commentary on the Greek text* by Peter O'Brien, Grand Rapids Michigan, 1991, p.263, 264

[568] Gerald F.Hawthorne, *Philippians*, World Biblical Commentary, vol.43, Word Books, Texas, 1983, p.82

[569] Op.cit., p.237

[570] D.Steenburg, *The Case Against the Synonymity of morphe and eikon*, JSNT 34, 1988, p.77-86

divine essence. *Doxa* attaches to Deity ; *morphe* is identified with the inmost being of Deity. *Doxa* is and must be included in *morphe Theou*, **but *doxa* is not *morphe*** (s.n.)"- "*Doxa* este manifestarea, "plinătatea dezvăluită", a atributelor şi perfecţiunilor divine, în timp ce *morphe Theou* este veşmântul nemijlocit, specific, şi personal al Fiinţei dumnezeieşti. *Doxa* ţine de Dumnezeire, *morphe* este identică cu esenţa tainică a Dumnezeirii. *Doxa* este şi trebuie inclusă în *morphe*, **dar *doxa* nu e *morphe*** (s.n.)".[571]

Imposibilitatea identificării termenilor în analiză reiese clar dacă dorim să înlocuim *doxa* cu *morphe* în texte cum ar fi *Ps*.18,1: "*cerurile spun slava* -doxa *lui Dumnezeu*", *Ps*. 84,10 : "*... ca să se sălăşluiască slava*-doxa *în pământul nostru*", *Isaia* 11,10: "*pe Ea [Mlădiţa] o vor căuta neamurile şi sălaşul ei va fi plin de slavă*-doxa".

În concluzie se poate spune că nu este vorba de vreo înţelegere filosofică elenistică a termenului *morphe* din citatul în discuţie, şi nici de un presupus concept popular despre *morphe* Theou =*ousia* sau *physis* . De asemenea, ceea ce Sf.Ap.Pavel înţelege prin *morphe Theou* şi *morphe doulou* este cu totul străin de ideile epifanice ale mitului şi legendei. Iisus Hristos n-a jucat rolul unui zeu în *formă* umană. Unicitatea creştinismului constă şi în faptul că cele două firi : dumnezeiască şi omenească s-au unit în Persoana Fiului în mod *neîmpărţit,* ***nedespărţit***, *neamestecat şi neschimbat,* prin urmare nu este vorba de un avatar pasager, cele două firi rămânând unite pentru totdeauna. Nu poate fi vorba nici despre o meta*morfoză* în sensul credinţei sau superstiţiei elenistice. Sf.Ap.Pavel nu se referă la schimbarea *formei* cuiva cu a altcuiva; în I *Cor*.2,8 omul Iisus este Domnul slavei-*Kyrios tes doxes.* În mod esenţial, dacă nu lingvistic, paradoxala expresie *morphe Theou* este pe deplin în sfera concepţiei biblice despre Dumnezeu. Totuşi este foarte dificil să se găsească un termen echivalent pentru *morphe*, şi în special pentru *morphe Theou*. Am putea sugera: "mod de a exista", " condiţie", sau "statut".

B. *Metamorphosis, metemorphote* - "*Schimbarea la faţă* a lui Hristos pe Tabor, dovada anticipată despre lumina Sfintei Treimi, ce va iradia din trupul Său înviat şi al tuturor celor ce-şi vor arăta credinţa prin faptele lor"[572]

Schimbarea la Faţă a Mântuitorului nu are nimic în comun cu *metamorphosis* în înţeles elenistic.

Mt. 17.2 *kai metamorphote emprosten auton, kai elampsen to prosopon autou os o helios, ta de himatia autou egeneto leuka os to phos.*

Mc. 9.2-3 *kai metamorphote emprosthen auton, kai ta himatia autou egeneto stilvonta leuka lian, oia gnapheus epi tes ges ou dynatai outos leukanai.*

Textul sugerează că transfigurarea a avut loc pentru cei trei ucenici.[573] Ei au devenit "stâlpi"- *styloi* [574] în Biserica primară (cf.*Gal*. 2,9) şi datorită calităţii de martori oculari ai acestui eveniment cu profunde semnificaţii.

A.D.A. Moses susţine că *morphe*, *eikon* şi *doxa* sunt concepte interconectate dar nu interşanjabile. *Septuaginta* descrie evenimentul *transfigurării* lui Moise folosind termenul

---

[571] OP.cit., p.81

[572] Pr.Prof.Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos lumina lumii ...*, op. cit., p.201

[573] A.D.A. Moses, *Matthew's Transfiguration Story and Jewish Christian Controversy*, Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series 122, 1996, p.120

[574] F.F.Bruce, *The Epistle of Paul to the Galatians*, Exeter, Paternoster Press, 1982, p. 123- afirmă că acest apelativ era folosit pentru sfinţii Petru, Iacob şi Ioan iar după martiriul celui de a-l doilea locul l-ar fi deţinut omonimul său, Sf.Iacob, ruda Domnului

dedoxastai (*Exod* 34,29), "*kai en dedoxasmene e opsis tou chromatos tou prosopou autou"* (v.30) şi *dedoxastai* (v.35). Sf.Ev. Matei foloseşte verbul *metamorphote* probabil pentru a face o paralelă cu "glorificarea"- *dedoxastai* lui Moise. Formularea : "*Kai elampsen to prosopon autou os ho helios"* , nu se foloseşte doar ca o reminiscență din *Exod* 34,29, ci pentru a trimite mai departe. Faptul că Moise a fost acoperit de lumina slavei lui Dumnezeu- *shekinah* este atestat de mai multe scrieri iudaice.[575] În tradițiile iudaice se spune că lumina care a strălucit pe fața lui Moise în Sinai şi a rămas cu el, este lumina primordială pierdută de Adam şi Eva.[576] Moise apare astfel ca un "nou Adam". Cu atât mai mult despre Mesia se credea că va avea strălucire, şi astfel lumina *Schimbării la Față* este în primul rând un element definitoriu care-L confirmă pe Iisus ca Mesia, iar în al doilea rând, împreună cu vocea cerească, confirmă legitimitatea învățăturii Mântuitorului, aşa cum strălucirea feței lui Moise întărea cuvintele adresate israeliților.[577] Dar, aşa cum se va arăta *infra* ,strălucirea feței lui Moise nu se poate confunda cu strălucirea Feței Domnului.

Conceptul care domină viziunea Sf.Maxim Mărturisitorul relativ la *Schimbarea la Față*, şi de fapt întregul lui "sistem" teologic este acela al îndumnezeirii omului. *Schimbarea la Față* este corelativă îndumnezeirii naturii umane a Logos-ului, şi astfel propriei noastre îndumnezeiri. Învățătura Sf.Maxim despre Hristos Cel transfigurat pe Tabor cuprinde două elemente principale: în primul rând cel al umanității îndumnezeite a lui Hristos, şi apoi cel al manifestării *noetice* a dumnezeirii Sale. Ambele elemente sunt evidente în scolia sa la expresia dionisiană : "teofania Sa vizibilă"- *tes orates autou theophaneias*[578] în care Sf.Maxim susține că termenul *vizibil* se referă la vederea "trupului Său divin"- *to theion autou soma* sau la "trupul său însuflețit"- *he empsychomene sarx* al lui Hristos. Apoi pune în contrast teofania Sa vizibilă cu ceea ce numeşte teofania Sa *noetică*, care se referă la revelarea inteligibilă a divinității lui Hristos, primită prin minte (intelect) - *nous*, şi care corespunde iluminării *noetice*- *tes noetes autou photodosias* descrise de Sf.Dionisie .[579] Totuşi, în această viață, *teofania noetică* poate fi experiată doar în parte, în viața de dincolo " ne va fi comunicată într-un mod mai profund prin minte (intelect) - *hetis kata noun estai hemin methekte tote teleioteros*. Dar chiar în *eschaton* Dumnezeu va rămâne dincolo de capacitatea intelectului uman creat. Suprema lipsă de inteligibilitate a lui Dumnezeu este diferența existențială între creatură - *he ktisis* şi Dumnezeu Cel necreat - *aktiston*, între cele finite - *hoi peperasmenoi* şi infinit- *to apeiron.* Cu toate acestea omul este chemat, încă de aici, să participe *inteligibil* şi *noetic*, adică cu toată ființa sa la Dumnezeu. Pe Tabor ucenicii, datorită "râvnei lor în practicarea virtuții"- *di' aretes epimeleian* au ajuns la curăția simțurilor duhovniceşti şi ale celor trupeşti- *te enallage ton kat'aisthesin energeion* , prin lucrarea Duhului Sfânt -*en autous to pneuma energese*. Cei trei "s-au mutat de la trup la duh, înainte de a lepăda viața în trup. Aceasta li s-a întâmplat prin schimbarea lucrărilor simțurilor, pe care o pricinuia în ei Duhul, înlăturând acoperămintele patimilor de pe puterea lor înțelegătoare (*noetică*)- *perielon tes en autois noeras dynameos ton pathon ta kalymmata*. Prin aceasta, curățindu-li-se simțurile sufletului şi trupului, sunt învățați să cunoască rațiunile duhovniceşti ale

---

575 *Ps.-Philo* 12.1; *Memar Marqah* 4.8;6.9; *Asatir* 9.22 ş.a.

576 Ginzberg, *The Legend of the Jews*, vol.I, p.8-9.; G.C.Nicholson, *Death as Departure:The Johannine Descent-Ascent Schema*; SBLDS63, Atlanta, Scholars Press,1983, p.91-98; E.Haenchen, *John I: A Commentary on the Gospel of John Chapters 1-6*, Philadelphia, Fortress Press,1930, p.204, la A.Moses, op. cit., p.122

577 A.Moses, op.cit., p.121,122

578 *De divinis nominibus* 1.4, P.G. 3, 592 BC, la C.Veniamin, op. cit., p.186

579 Ibid.

tainelor arătate lor- *ton paradeichthenton autois mysterion tous pneumatikous ekpaideuontai logous.* [580]

În nota explicativă la textul citat Părintele Stăniloae scrie: "Lumina cerească arătată pe fața umană a lui Hristos a transfigurat-o pe aceasta, dar n-a suprimat-o. Această lumină, ca şi aceea care țâşnea prin trupul Lui, a umplut-o de strălucire şi veşmintele sau cuvintele Scripturii şi creația de care se foloseşte ființa umană, nesuprimând-o nici pe ea. Lumina aceasta se arată că e dumnezeiască prin poziția ei centrală sau prin rolul ei de izvor față de lumina în care s-au arătat Moise şi Ilie, fapt experiat de aceştia prin orientarea lor închinătoare spre Iisus Hristos ca centru. Vederea acestei transcendențe nu se înfăptuia prin lucrările naturale ale simțurilor, ci prin imprimarea lor de către Duhul dumnezeiesc lucrător în ele. Această transfigurare a lucrărilor prin lucrarea Duhului nu le mai dădea posibilitatea să se îndulcească exclusiv trupeşte de suprafața materială a lucrurilor, dând naştere patimilor care întunecă înțelegerea adâncimii spirituale a lor. Aceasta a adus mutarea lor de la viața dominată de pornirile trupului, la cea dominată de Duh deşi ei se aflau încă în trup. Sfântul Maxim respinge prin aceasta din nou origenismul care nu recunoşte nici o posibilitate de transfigurare a trupului prin Duh."

Prezența Sfințitorului produce o schimbare a simțurilor lor- nu una naturală, ci una mai presus de fire, datorită căreia " acoperămintele patimilor" au fost îndepărtate de pe "puterea lor înțelegătoare". Prin urmare, după cum va arăta mai târziu Sf.Grigorie Palama, nu e o contradicție între calitatea luminii taborice, şi a celei văzute de isihaşti, de a fi necreată, şi posibilitatea ochilor trupeşti de a o vedea Ochii nu au în mod firesc această putere, ci sunt transformați prin lucrarea Duhului Sfânt.

În *Capita theologica et oeconomica* [581] Sf.Maxim se referă la cele două ***forme*** în care Se descoperă Hristos celor care studiază Sf.Scriptură cu mare atenție. Mai întâi vorbeşte de "*forma* comună şi mai publică" - *koinen kai demodesteran **morphen***, prin care înțelege Întruparea, la care se referă Isaia "*L-am văzut, dar nu avea nici formă nici frumusețe*"- *kai eidomen auton, kai ouk eihen eidos oude kallos* (53,2) . De asemenea, există o "*formă* mai ascunsă"- *kryphiotera **morphe*** prin care Se manifestă Hristos, aşa cum a procedat pe Tabor, "*Împodobit eşti cu frumusețea mai mult decât fiii oamenilor"-oraios kallei para tous yious ton anthropon* (*Ps*.44,3). Acest mod de descoperire a Domnului nu a fost rezervat exclusiv celor trei ucenici, ci este pentru toți cei care de -a lungul veacurilor vor excela în cultivarea virtuților.[582]

"Cel ce doreşte cunoştință şi-a aşezat temeliile sufletului neclintite lângă Domnul, cum zice Dumnezeu lui Moise: "*Iar tu stai aici cu Mine!* " (*Exod* 33,2). Dar trebuie să se ştie că şi între cei ce stau lângă Domnul există deosebiri, dacă nu se citeşte în zadar de către iubitorul de învățătură, cuvântul : "*Sunt unii dintre cei ce stau aici, care nu vor gusta moartea până ce nu vor vedea Împărăția lui Dumnezeu venind întru putere*"(*Mc*.8,39). Căci nu tuturor celor ce stau lângă El li Se arată Domnul totdeauna întru slavă; ci celor începători- *tois men eisagomenois* li se arată în chip de rob- *en doulou **morphe***, iar celor ce pot să-L urmeze, urcându-se pe muntele înalt al Schimbării Sale la față- *hypselon metamorphoseos oros*, li se arată în înfățişarea lui Dumnezeu- *en **morphe** Theou* , în care a fost mai înainte de a fi lumea. Deci este cu putință ca Domnul să nu se arate în acelaşi fel tuturor celor ce stau lângă El; ci unora într-un fel, altora altfel, schimbându-şi arătarea după măsura credinței din fiecare".[583]

---

[580] *Ambigua* 10, 1125D-1128A, t.r. cit., p.125

[581] I,97, P.G. 90, 1121C-1124A

[582] *Quaestiones et dubia* 190 (CCSG 10,131,6-12), la C.Veniamin, op. cit., p.193

[583] *Capita theologica et oeconomica* II,13, P.G. 90,1129C-1132A; F.R.2, p.170

Un text asemănător este: “Dintre aceste două forme, cea dintâi se potriveşte celor începători; a doua e pe măsura celor desăvârşiţi în cunoştinţă , atâta cât este cu putinţă oamenilor. Cea dintâi este icoana primei veniri a Domnului, la care se referă litera Evangheliei, şi care curăţeşte prin pătimiri pe cei de pe treapta înfăptuirii; a doua este preînchipuirea celei de a doua veniri în slavă, la care se referă duhul Evangheliei şi care preface prin înţelepciune pe cei de pe treapta cunoaşterii, ridicându-i la starea de îndumnezeire. **Aceştia, în temeiul schimbării la faţă a Domnului în ei, oglindesc cu faţa descoperită slava Domnului** (s.n.).”[584]

Părintele Profesor Ion Bria explică textul astfel: “Sf.Maxim arată că Hristos poate lua diferite înfăţişări după starea şi poziţia diferită de pe care Îl privim. La început, El e departe de noi şi pare acoperit, e oarecum în afară de noi. Prin curăţirea voinţei şi a minţii El începe să devină mai clar, mai luminos şi cât mai aproape de noi până când El intră înlăuntrul nostru şi noi dispărem. La orice înaintare în virtute, El Se schimbă la faţă. Odată cu schimbarea noastră prin har, Însuşi Domnul se schimbă la faţă.”[585]

Se face o distincţie clară între modurile împărtăşirii de prezenţa Domnului. Dacă Origen credea că modul selecţiei celor trei a fost rezultatul cunoaşterii mai profunde a Persoanei lui Hristos, Sf.Maxim schimbă accentul de pe criteriul *cunoaşterii*, pe cel al *credinţei* elliminând astfel conotaţiile intelectualiste.[586]

Părintele Stăniloae precizează foarte clar că vederea luminii taborice nu înseamnă vederea fiinţei lui Dumnezeu, lumina este însă cel mai înalt mod de manifestare al Lui Dumnezeu, de aceea numeşte apofatism de gradul al treilea (cel mai înalt) vederea luminii dumnezeieşti.

“S-a spus mai sus că prin strălucirea luminoasă a feţei Domnului, apărută pe munte, de trei ori fericiţi apostolii au fost călăuziţi tainic, în chip negrăit şi necunoscut, spre puterea şi slava lui Dumnezeu de toate făpturile necuprinsă, învăţând că lumina ce s-a arătat simţurilor lor e simbolul ascunzimii nearătate. Căci precum aici raza luminii făcute biruieşte lucrarea ochilor, rămânând neîncăpută de ei, aşa şi acolo Dumnezeu întrece toată puterea şi lucrarea minţii, nelăsând în vreme ce înţelege nici o formă în cel ce primeşte înţelegerea- *oud holon en to noeisthai to noein peiromeno ton oionoun typon apheis*.”[587]

Redăm şi câteva fragmente edificatoare, din slujba *Schimbării la Faţă*.

“ *Cel ce cu Moise de demult a grăit prin închipuiri în Muntele Sinai, zicând: Eu sunt Dumnezeu, Acesta iarăşi astăzi în Muntele Taborului Se schimbă la faţă, arătând chipul cel dintâi cu razele luminii. Pentru aceasta, Hristoase, slăvim puterea Ta*.” [588] - în primul rând se afirmă preexistenţa Domnului, apoi faptul că Revelaţia n-a fost deplină în Vechiul Testament, de asemenea faptul că natura umană a fost restaurată în Hristos, trupul Său, în care ne-a cuprins virtual pe toţi, strălucea: “*Astăzi Hristos în Muntele Taborului a schimbat firea lui Adam, luminând-o în chip de negrăit, cu dumnezeiască lucrare.”* ; de asemenea: “*...şi la faţă schimbându-Te, ai făcut firea lui Adam iarăşi a strălucit, mutându-o în slava şi strălucirea Dumnezeirii Tale”.*

“*... dar ei de departe nu au putut răbda dumnezeiască venirea Ta, Fiinţa cea cu bună cuviinţă*.”

---

[584] *Capete gnostice, suta I*, 97, FR2, p.162,163

[585] Magistrand Ion Bria, *Cunoaşterea lui Dumnezeu după Sfântul Maxim Mărturisitorul*, op. cit., p.324

[586] C.Veniamin, op.cit., p.196

[587] *Ambigua* 10,1160BC; t.r.cit., p.158

[588] *Mineiul pe August*, Ed. a IV-a , EIBMBOR, Bucureşti, 1974, p.66 sq.

"*Firea cea neschimbăcioasă a Dumnezeirii, celei ce se poartă întru Sine fără materie, s-a amestecat cu omenirea, şi lumina arătându-şi apostolilor, în chip de negrăit a strălucit* ".

Din ultimile două fragmente citate reiese că *Schimbarea la Față* este un eveniment fără precedent, deoarece lumina taborică nu era slava- *shekinah* pe care a văzut-o Moise şi fața lui a devenit luminoasă, şi o putea vedea astfel poporul, nici *ousia* lui Dumnezeu, de-a pururea tainică , ci *morphe Theou* . Apostolii nu-L mai văd în *morphe doulou*, ca până atunci, ci au privilegiul să-L vadă în *forma* Sa dumnezeiască de care nu S-a despărțit niciodată, şi nici nu Se putea despărți, fiind Dumnezeu adevărat, iar *morphe Theou* ține intim, este inseparabilă de ființa Sa dumnezeiască . Tomul aghioritic edificator în acest sens :" Se schimbă la față nu primind ceea ce nu avea, nici preschimbâdu-Se în ceea ce nu era, ci descoperindu-Se ucenicilor Săi ca ceea ce era, deschizând ochii lor şi făcându-i din orbi, văzători. Căci rămânând Acelaşi S-a făcut văzut acum ucenicilor, arătându-Se altfel de cum Se arăta înainte. Căci El este lumina cea adevărată (In.1,9), frumusețea slavei.". [589]

" *Mai înainte închipuind învierea Ta, Hristoase Dumnezeule... la față schimbându-Te, Muntele Taborului cu lumină s-a acoperit, iar ucenicii Tăi, Cuvinte, s-au aruncat cu fața la pământ, neputând suferi a vedea Chipul cel nevăzut.Îngerii slujeau cu frică şi cu cutremur, cerurile s-au spăimântat, pământul s-a cutremurat, văzând pe pământ pe Domnul slavei*". -lumina taborică este gustarea, încă de aici, a fericirii de a-L vedea pe Hristos înviat şi de-a fi cu El pururea, "*Doamne bine este nouă să fim aici!*"

C. Trecerea lui Hristos pascal în viața umană sub *forma* Bisericii

Verbul ***morphoo*** este întâlnit o singură dată în Noul Testament: *"O, copiii mei, pentru care sufăr iarăşi durerile naşterii până ce Hristos va lua chip- [formă] în voi"-tekna mou, ous palin odino mehris ou* ***morphothe*** *Hristos en hymin* (*Gal*.4,19).

Pentru ca să devină posibilă *viața în Hristos*, Hristos trebuie să ia ***formă*** în om. Trebuie într-un anumit sens să Se întrupeze din nou în fiecare , idee curentă în mistica creştină.[590] Această metaforă, care se bazează pe dezvoltarea copilului în pântecele mamei, sugerează faptul că Hristos trebuie să ajungă la o deplină dezvoltare, maturitate, în cel credincios, datorită apartenenței la comunitatea ecclesială. Acesta este un proces care nu se sfârşeşte niciodată, fiind atât dar cât şi datorie, Dumnezeu revendicând darul oferit, realizându-se astfel relația Dăruitor - dar - cel ce primeşte darul, acesta din urmă, adică credinciosul, devenind la rândul lui dăruitor : "*…toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o* ***dăruim***".

Părintele Profesor Vasile Mihoc identifică în acest verset, al treilea aspect al metaforei maternității, după dragostea şi grija pentru ei, şi accentuarea faptului că naşterea se face în dureri [591] : "*formarea* chipului lui Hristos în credincioşi este un proces lent şi continuu în care Apostolul are un rol de neînlocuit. Sf. Pavel spune că el suferă "iarăşi" durerile naşterii "până ce Hristos va lua *formă* în voi". Verbul *morphousthai* (forma pasivă de la *morphoo*) înseamnă "a fi modelat", "a primi o *formă* determinată". ... Expresia *mechris ou* din *Gal*. 4,19 b indică nu numai momentul împlinirii acestui proces de creştere duhovnicească, ci şi durata sau continuitatea lui şi de aceea putem traduce această expresie prin "atâta timp cât".[592]

---

[589] *Tomul aghioritic*, în *Filocalia* VII, EIB,1977, p.418-419

[590] G.Kittel, op.cit., p.753

[591] Op.cit.,p.170,169

[592] Op. cit., p.170

Faptul de a deveni creştin este descris în termeni specifici naşterii, scopul fiind ca Hristos să ia ***formă*** în noi, sau altfel spus să ne dea ***forma*** Bisericii, trupul Său, pe care sunt chemaţi să-l constituie toţi oamenii. Potrivit Sf. Ap. Pavel, Hristos trăieşte în creştini: *"Hristos este Cel Ce trăieşte în mine"* (*Gal*.2,20) *; "...Hristos este în voi*" (*Rom*.8,10; II *Cor*. 13,5) ; *"Hristos Cel dintru voi…"*(*Col*.1,27); *"Hristos, totul întru toţi"*(*Col*.3,11). El se sălăşluieşte în inimile lor: *" Hristos să Se sălăşluiască prin credinţă în inimile voastre"*(*Efes*. 3,17).

Nu există pericolul confuziei între Hristos - Capul Bisericii şi creştini - trupul Bisericii *,* fapt exprimat fără echivoc de Părintele Stăniloae :

"Unitatea dintre Hristos şi Biserică nu înseamnă o prefacere a Bisericii în Hristos. Umanitatea credincioşilor oricât de îndumnezeită, nu e trans*formată* în Hristos capul. Capul, deşi are şi El firea Sa umană personală, e şi Dumnezeu după fiinţă. Umanitatea îmbisericită a credincioşilor nu devine însă nicicând parte constitutivă a capului, cum e firea Lui umană personală, ci rămâne "trup" al capului. Ea nu e unită ipostatic cu Cel Ce e Dumnezeu după fiinţă, ci prin energiile ce se revarsă din El, credincioşii îşi însuşesc lucrarea lui necreată, nu ipostasul sau fiinţa Lui. Raportul între Hristos şi Biserică nu se poate asemăna în sens strict cu raportul între sămânţă şi planta crescută din ea, căci sămânţa îşi pierde existenţa devenind pom, pe când Hristos rămâne mereu un izvor necontopit cu Biserica." [593]

Se înţeleg astfel şi cele afirmate de I. Karmiris, citat de Părintele Stăniloae : "Încă prin întruparea Sa , în firea pe care a luat-o Hristos s-a cuprins întreaga realitate umană ca un întreg unitar, modelându-se [*formând*-se] - ***morphothentos*** astfel trupul Lui tainic, organismul divino-uman al Bisericii, al cărei cap e Hristos, prin care şi în care această realitate căzută s-a unit iarăşi cu Dumnezeu, înnoită şi sfinţită ca zidire nouă. Deci Biserica în calitate de trup al lui Hristos, s-a modelat [*format*] prin puterea aflătoare în natura noastră asumată de Hristos de-a cuprinde şi încorpora-*syssomatoseos* pe toţi cei ce cred în El, în baza unităţii întregii firi omeneşti, la care aparţine şi firea omenească a lui Dumnezeu- Cuvântul." [594]

Sfântul Chiril al Alexandriei identifică rolul lui Hristos de cap al trupului cu rolul de începător care s-a ridicat în cele dumnezeieşti, având în Sine puterea de a-i atrage pe toţi la Sine şi de a-i modela după chipul Său. E un început, un principiu, care are în Sine forţa de a se împlini ca orice început : "Căci a fost pus Cap, adică început-*arhe* al celor ce prin El se modelează [*formează*] - *ana**morphoumenon*** spre nestricăciune prin sfinţire în Duh".[595] Sf.Grigorie de Nyssa scrie : " Acela [Mirele- Hristos] Şi-a făcut Biserica trup şi, prin adăugirea celor ce se mântuiesc, o zideşte pe ea în iubire, până ce vom ajunge toţi la bărbatul desăvârşit, la măsura vârstei plinirii lui Hristos (*Ef*.4,13). Dacă, aşadar, Biserica e trupul - *soma* lui Hristos, iar Cap -

---

[593] Pr.Prof.D.Stăniloae, *Autoritatea Bisericii*, Studii Teologice, nr.3-4, 1964, p.186;
Într-o întâlnire personală avută la Oxford (mai 1998) cu teologul protestant Rev.Dr.John B.Webster, profesor la *Colegiul Christ Church* din Oxford, am avut ocazia - după ce i-am expus succint conţinutul lucrării de faţă, şi mai ales învăţătura despre "*forma* Bisericii" la Părintele Stăniloae - să constat atitudinea sa rezervată, care provenea tocmai din teama mărturisită de a nu se confunda Hristos cu Biserica, de aceea mi-a recomandat să citesc imediat două din studiile sale: *Christology*, *Imitability and Ethics*, Scotisch Journal of Theology, vol.39, p.309-326; şi : *The Imitation of Christ*, *The Tyndale Biblical Theology Lecture, 1985*, în :Tyndale Bulletin 37,1986, p.96-119; de asemenea: Gene Outka, studiul *Following at a distance: ethics and the identity of Jesus*, în vol: *Scriptural authority and Narrative Interpretation* Edited by Garrett Green, Fortress Press Philadelphia, 1987, p.145-160, din care transpare distanţa absolută dintre Hristos şi credincios, sugerată de celebra expresie "imitatio Christi" *versus* "viaţa în Hristos" şi de cuvintele din titlul ultimului stud. cit.: "following at a distance"- (urmând la distanţă).

[594] *Soma Hristou, o estin e Ekklesia*, în Ekklesia, nr.15-16,1-15aug. 1962, p.367, la Pr. Prof. D.Stăniloae, op.cit., p.184

[595] *Al doilea cuvânt către împărătese,* Mansi, *Amplissima Collectio Concil,* t.IV, col 804, la Pr.Prof.D.Stăniloae, op.cit.p.184-185

kephale al trupului e Hristos, Care formează - ***morphon*** fața Bisericii - *tes Ekklesias to prosopon* cu propria Sa înfățişare - *to idio charakteri*, prietenilor Mirelui, privind la aceasta, le-a fost răpită inima - *ekardiothesan*, pentru că văd în ea mai limpede pe Cel nevăzut".[596]

Învierea şi înălțarea lui Hristos cu trupul - scrie Părintele Stăniloae- actualizează, prin sălăşluirea Lui în noi, prin Duhul Sfânt, calitatea Sa de cap al Bisericii, care îşi ia începutul existenței reale prin aceasta, în mod special prin faptul că face ca, într-adevăr, comunitatea bisericească să primească în Capul- Hristos începutul vieții de veci şi să vadă perspectiva nesfârşită a acestei vieți cu trupul, ba chiar să guste ceva din ea.[597]

Chiar dacă verbul *morphoo* apare o singură dată în Noul Testament, întâlnim însă compuşi ai lui în următoarele versete :

Rom.8,29 :"*Căci pe cei pe care i-a cunoscut mai înainte, mai înainte i-a şi hotărât să fie asemenea chipului Fiului său-* sym**morphous** tes eikonos tou Yiou autou*, ca El să fie întâi născut între mulți frați"* - de aici reiese distincția dintre *eikon* şi *morphe,* şi se poate deduce sinonimia dintre *asemănare* şi *morphe.*

Filip.3,10 : " *Ca să-L cunosc pe El şi puterea-* dynamin *învierii Lui şi să fiu primit părtaş la patimile Lui, făcându-mă* [fiind făcut] *asemenea cu El în moartea Lui* "- koinonian [ton] pathematon autou, sym**morphizomenos** to thanato auto.

În acest verset accentul este pe cele două substantive în cazul acuzativ- *dynamin* şi *koinonian* . Sf.Ap.Pavel ar vrea şi aibă *părtăşie* la suferințele Domnului, pentru a putea cunoaşte mai mult *puterea* învierii Lui.

Participiul *symmorphizomenos* este la diateza pasivă, pentru a sugera că *este conformat* asemănării morții lui Hristos, prin lucrarea Duhului Sfânt, şi nu că s-ar fi putut *conforma* singur, iar timpul prezent accentuează continuitatea procesului *conformării* morții lui Hristos.Nu s-a folosit nici participiul viitor, care ar fi subliniat exclusiv "veacul ce va să vină", nici o formă de trecut, care ar fi indicat momentul primirii Botezului, care este doar începutul procesului amintit.

Dar care este natura *conformării* morții lui Hristos? Au fost sugerate mai multe răspunsuri[598]:

1.Moarte martirică. Se ştie că Apostolul nemurilor era amenințat cu moartea, dar majoritatea exegeților au respins o rezolvare a problemei în acest sens, considerându-se a fi o explicație care i-ar reduce complexitatea.

2.*Conformitatea* cu suferințele vieții pământeşti a lui Hristos. Această explicație a întrunit mai multe sufragii. Experiențele care au dus la împlinirea slujirii sale apostolice sunt similare celor prin care a trecut însuşi Domnul.Dar în acest caz expresia *symmorphizomenos to thanato autou* s-ar referi numai la Sf.Ap.Pavel.

3. Moartea cu Hristos ca metaforă pentru *încorporare*. Aceasta ar fi cea mai potrivită interpretare, care se încadrează în învățătura paulină despre moartea şi învierea cu Hristos. Chiar dacă apostolul vorbeşte despre unirea creştinului cu Hristos în moartea Sa ca despre un eveniment trecut (*Rom*.6,4-6; *Gal*.2,19; *Col*.2,20;3,3). Dar forma de perfect *gegonamen* din *Rom*.6,5 (cf.*Gal*.2,19) indică faptul că acest eveniment trecut continuă să aibă efecte şi în prezent, iar *symmorphizomenos* din *Filip*.3,10 arată cum se manifestă efectele respective: Sf.Pavel, care fusese unit cu Hristos în moartea Sa pe cruce, este con*format* în continuare acelei morți deoarece participă la suferințele Domnului. Ruptura decisivă de veacul cel vechi al păcatului şi al morții trebuie să fie permanent menținută şi afirmată, deoarece creştinul este încă

---

596 *Tâlcuire la Cântatrea Cântărilor*, PSB,29, p.229

597 Pr.Prof.D.Stăniloae, *Dogmatica II*, p.225

598 P.O'Brien, op.cit., p.409,410

expus puterilor acelui veac. Drept aceea, credinciosul este sfătuit să ucidă faptele trupului: "*Căci dacă vieţuiţi după trup, veţi muri, iar dacă ucideţi, cu Duhul, faptele trupului,veţi fi vii*"(*Rom*.8,13),
"*Drept aceea , omorâţi mădularele voastre, cele pământeşti: desfrânarea, necurăţia, patima,pofta rea şi lăcomia, care este închinare la idoli* "(*Col*.3,5). Faptul că moartea cu Hristos este o realitate prezentă reiese şi din ceea ce spusese mai înainte în *Filip*.3: "*Eu pe toate le socotesc că sunt pagubă, faţă de înălţimea cunoaşterii lui Hristos Iisus, Domnul meu, pentru Care m-am lipsit de toate şi le privesc drept gunoaie, ca pe Hristos să dobândesc*"(v. 8; cf.*2Cor*.4,7-10). Că este vorba de *epectază* rezultă limpede din 2Cor.3,18: "… *ne prefacem în acelaşi chip din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului*"- meta**morphoumetha** apo doxes eis doxes kathaper apo kyriou pnevmatos.

Rom. 12,2 : "*Şi să nu vă potriviţi (con**formaţi**) cu acest veac, ci să vă schimbaţi prin înnoirea minţii*- kai me syschematizeste to aioni touto, alla meta**morphousthe** te anakainosei tou noos*, ca să deosebiţi care este voia lui Dumnezeu, ce este bun şi plăcut şi desăvârşit* " - creştinul trebuie să ajungă să aibă "*mintea*- nous *lui Histos*" (I*Cor* 2,16).

2Cor 3,18 *: "Iar noi toţi, privind ca în oglindă, cu faţa descoperită, slava Domnului, ne prefacem în acelaşi chip din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului"* -meta**morphoumetha** apo doxes eis doxes kathaper apo kyriou pnevmatos - se sugerează procesul epectatic al acestei *prefaceri*

Filip.3,21: "*Care va schimba la înfăţişare trupul smereniei noastre ca să fie asemenea* [conform] *trupului slavei Sale*- hos metaschematisei to soma tes tapeinoseos hemon sym**morphon** to somati tes doxes auto*, lucrând cu puterea ce are de a-Şi supune Sieşi toate".*

Acest verset aminteşte de *Filip*.2,5-11: *symmorphon* (similar după formă) trimite la *morphe*, iar *metaschematisei* la *schema*. Referirea la smerenie *tapeinoseos* ne reaminteşte verbul *etapeinosen*, de asemenea apar cuvintele *doxa şi panta,* şi expresia *kyrios Iesous Christos.*

Iudeii înţelegeau prin înviere o simplă restaurare a trupului pământesc. Învăţătura paulină include legătura organică cu trupul de aici, dar nu şi reanimarea lui. Trupul cel nou nu e identic cu cel actual. Va fi o schimbare de substanţă, dar nu distrugerea identităţii personale.[599]

Symmorphon to somati tes doxes autou - efectul acestei trans*formări* minunate este acela că cei credincioşi vor fi *conformaţi* " *trupului slavei Lui* ". *Conformitatea* nu este ceva aparent. Dacă *metaschematisei* denotă o schimbare a aspectului exterior, *symmorphon* înseamnă o schimbare interioară profundă, datorită prezenţei lui Hristos prin Duhul Sfânt.

Trupul smereniei noastre va fi schimbat şi con*format*- *symmorphon* trupului Său preamărit. Sf.Ap.Pavel foloseşte aici, ca şi în *2Cor*.8,9; 5,21; Gal.3,13;4,4, idea "schimbului" : Fiul lui Dumnezeu a devenit ceea ce suntem noi, pentru ca să noi să putem deveni ceea ce este El. Puterea Domnului ne va transforma pentru a fi în *conformitate* cu El, vom deveni ca El [600], în sensul că drepţii vor străluci în Împărăţia cerurilor "ca soarele"(*Mt*.17,2;cf.*Mt*.13,43) dar ca soarele- Hristos, fiind vorba de o lumină mai presus de fire.

Trupurile drepţilor, în *eshaton*, vor fi de aceeaşi ordină cerească, vor împărtăşi condiţia trupului înviat şi glorificat al Domnului, trupuri care nu mai sunt în antiteză cu *pneuma*, ci, dimpotrivă, sunt duhovniceşti. "*Şi după cum am purtat chipul celui pământesc*- ten eikona tou choikou*, să purtăm şi chipul celui ceresc"*- ten eikona tou epouraniou (I *Cor*.15,49).

În Noul Testament învierea apare în legătură cu o anume corporalitate, care ţine de viaţa cerească. Expresia "trupul slavei Sale" face referire la trupul "în care este înveşmântat în condiţia

---

[599] Rev.M.R.Vincent, op.cit., p.120
[600] G.Bray, op.cit., p.261

Sa glorificată, veşmântul specific slavei Sale cereşti; *forma* în care existenţa Sa spirituală perfectă se manifestă. [601]

Învierea Domnului este garanţia învierii şi trans*formării* trupurilor celor ce au trăit "viaţa în Hristos", trupul înviat al Domnului este prototypul şi paradigma trupurilor noii lor condiţii (I *Cor*. 15,38-39).

Alain Riou observă că Sfântul Maxim Mărturisitorul, încă din primul capitol al *Mystagogiei*, abordează tema "ontologiei" misterului ecclesial ale cărei categorii fundamentale îşi au originea în hristologie şi pnevmatologie.[602] Primul capitol se intitulează:

"Cum şi în ce chip sfânta Biserică este icoana şi chipul lui Dumnezeu"- *Pos te kai poio tropo eikon esti kai typos Theou e aghia Ekklesia* [603]. Este vorba de *tropos*-ul filiaţiei dumnezeieşti prin care Dumnezeu S-a făcut prezent în mod ipostatic în lumea oamenilor, făcând din aceştia *icoana* Sa, în măsura în care, fiind încorporaţi în Biserică vor ajunge să imite prin sinergie energia (lucrarea) necreată a lui Dumnezeu[604]:

"Sfânta Biserică este… după un prim înţeles spiritual, chip-*typon* şi icoană-*eikona* a lui Dumnezeu, ca una ce are aceeaşi lucrare-*energhian* ca El, prin imitare-*mimesin* şi închipuire"-*typon,*(în neogreacă : ***morphe***) [605].

Întruparea Cuvântului, "taina cea din veac ascunsă şi de îngeri neştiută", face posibilă *înfierea* omului, nu în calitate de individ, ci ca urmare a vocaţiei sale ipostatice, personale şi soborniceşti, de Biserică ce enipostaziază întreaga creaţie. Biserica este acel *tropos* unificator , care readuce lumea la Dumnezeu, nu din exterior, prin impunerea unei cauzalităţi atotputernice, ci din însuşi interiorul lumii, din inima ei, din omul însuşi[606] :

"În acelaşi chip-*tropon* şi sfânta Biserică a lui Dumnezeu ni se arată făcând aceleaşi lucruri cu noi ca şi Dumnezeu, imitându-L, cum imită o icoană-*eikon* modelul-*arhetypo* său. Căci sunt mulţi şi nesfârşiţi la număr cei ce fac parte din ea şi sunt renăscuţi-*anaghennomenon* şi recreaţi în Duh[ul] - *anademiourgoumenon to pnevmati*: bărbaţi, femei şi copii, despărţiţi şi foarte deosebiţi după gen şi înfăţişare, după neamuri şi graiuri, după viaţă, vârstă, păreri, meşteşuguri, chipuri, moravuri şi aptitudini, după ştiinţă şi slujbe, după soartă, caracter şi deprinderi. **Dar tuturor Biserica le dă deopotrivă o singură *formă* şi numire dumnezeiască-*theian morphen kai prosegrian,* adică existenţa şi numele de la Hristos**(s.n.); şi o singură şi neîmpărţită relaţie prin credinţă, simplă şi fără părţi, care nu lasă să fie cunoscute relaţiile cele multe şi nenumărate ale fiecăruia, nici măcar că sunt, din pricina raportării şi concentrării universale a tuturor spre ea. În temeiul acesteia nici unul nu e cât de puţin despărţit prin nimic de ceea ce-i comun, ca să fie de sine. Toţi există împreună unii cu alţii şi sunt uniţi prin unicul har şi unica putere simplă şi neîmpărţită a credinţei. "Căci era în toţi, zice, o inimă şi un suflet"(*F.Ap*.4,32), precum din felurite mădulare este şi se cunoaşte un singur trup, vrednic de Hristos Însuşi, care e cu adevărat capul nostru : "în care, zice dumnezeiescul apostol, nu este

---

601 Rev.M.R.Vincent, op, cit., p.121

602 *Le monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur,* Ed. Beauchesne, Paris, 1973, p.135-136

603 P.G.91,664C, trad.rom. de Protopop-stavrofor Dr.Dumitru Stăniloae, în Revista Teologică, nr.3-4, 1944, p.170; *Mystagogia tou Agiou Maximou tou Omologetou,* Eisagoge- scholia protopresbyteros Demetrios Staniloae*,* Ekdoseis apostolikes diakonias tes Ekklesias tes Ellados, Athenai,1973-este textul paralel grec şi neogrec al *Mistagogiei*, editat, cu introducerea şi notele Părintelui Stăniloae, de Panayotis Nellas, Atena, 1973; deoarece notele Părintelui Stăniloae la *Mistagogia* sunt încă ***nepublicate în limba română*** se vor reda câteva fragmente.

604 Ibid.136

605 664D; t.r.cit., p.170; text paral. cit., p.107

606 A.Riou, op.cit., p.140

bărbat, nici femeie, nici iudeu, nici elin, nici tăiere împrejur, nici netăiere împrejur, nici barbar, nici scit, nici rob, nici slobod, ci toate şi în toate El"(*Gal*.3,28). Acesta le închide toate în Sine prin unica putere simplă şi nesfârşit de înțeleaptă a bunătății, ca un centru al unor linii drepte pornite din El, în calitate de cauză şi putere unică şi simplă, nelăsând să se despartă începuturile lucrurilor odată cu capetele lor finale şi circumscriind în cerc extinderile lor şi adunând la Sine însuşi distincțiunile lucrurilor făcute de El. Şi aceasta o face ca să nu se înstrăineze cu totul între ele şi să se învrăjbească creaturile şi făpturile aceluiaşi Dumnezeu, nemaiavând în jurul a ce şi unde să-şi arate iubirea şi pacea şi identitatea întreolaltă, şi să fie primejdie ca însăşi existența lor să cadă în neființă, prin despărțirea de Dumnezeu.

Prin urmare sfânta Biserică este icoană a lui Dumnezeu, precum s-a spus, ca una ce înfăptuieşte aceeaşi unire ca Dumnezeu între cei credincioşi, chiar dacă cei unificați în ea prin credință sunt deosebiți după însuşirile lor şi sunt din diferite locuri şi feluri. Este aceeaşi unire pe care o înfăptuieşte şi Dumnezeu însuşi în chip neamestecat între ființele lucrurilor, îndulcind şi aducând la identitate deosebirea dintre ele, precum s-a arătat, prin raportarea lor la El şi prin unirea cu El, ca pricină-*aitian*, început-*arhen* şi scop-*telos*.[607]

Redăm în continuare scolia Părintelui Stăniloae la acest pasaj :

"În paragraful al doilea al capitolului I, Sfântul Maxim face o paralelă exactă între acțiunea Bisericii referitoare la membrii săi şi acțiunea lui Dumnezeu în lume. Desigur că prin Biserică se exercită şi acțiunea lui Dumnezeu. Acțiunea lui Dumnezeu prin intermediul Bisericii asupra membrilor săi este o *formă* accentuată a acțiunii lui Dumnezeu în lume. Prin această acțiune puternică lumea se consolidează şi mai mult şi se actualizează din ce în ce mai mult. Biserica rămâne totuşi o *imagine-eikon* a lui Dumnezeu. *Arhetip*, pentru că ea se prezintă ca un mediu vizibil şi prin ea se exercită vizibil acțiunea invizibilă a lui Dumnezeu.

Biserica renaşte în Duh pe membrii săi, în multipla lor varietate şi le imprimă, în toată această varietate, o singură *formă* divină, un singur nume care arată existența lor în Hristos(s.n.). Iar aceasta se realizează datorită faptului că toți sunt legați printr-o singură, simplă şi invizibilă relație de credință, care nu mai lasă să fie văzută mulțimea diferențelor dintre ei, datorită faptului că în toți se manifestă aceeaşi referință şi convergență şi prin aceasta nici unul nu-şi însuşeşte nimic din ceea ce este comun, dar toți sunt într-o întrepătrundere şi uniți între ei, datorită harului şi puterii simple şi invizibile a credinței.

Dacă părțile universului create sunt menținute în unitatea întregului şi în legătură cu Dumnezeu prin relația de cauză, membrii Bisericii sunt menținuți împreună prin relația credinței produsă şi ajutată de har. Unitatea pe care ei o formează reprezintă corpul lui Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, devenit Capul Bisericii.

Dar Hristos în care se unesc acum într-un mod mai strâns oameni variați ca națiune, sex, vârstă, îi include în Sine, în virtutea aceleaşi calități de cauză şi putere unice, în aceeaşi putere a bunătății infinit de înțelepte, prin care toți sunt aduşi şi menținuți în existența unitară a universului creat. Căci Hristos este ca în centrul liniilor ieşite din El, care nu lasă punctele de plecare ale creaturilor să se separe cu ramificațiile lor exterioare, ci circumscrie aceste ramificații în cercul puterii sale şi uneşte în Sine, ca centrul cercului diferențele care s-au produs. Astfel în Hristos, Dumnezeu nu lasă creaturile să devină total străine între ele şi separate de Dumnezeu şi să cadă astfel din existență, lipsindu-le pacea şi legătura cu Dumnezeu.

607 *Mystagogia,* text paral.cit.p.110-114; trad.rom.cit.,p.171-172

Sfântul Maxim reia aici imaginea centrului şi a liniilor ce ies din el, din *Amgigua* (91,1069-1084). Dar aici pune această imagine în legătură cu Hristos, cel al Bisericii, ceea ce nu face în *Ambigua.*

În consecinţă, nu face prin Biserică o operă diferită de aceea pe care Dumnezeu o săvârşeşte în lume, dar o perfecţionează, plecând de la un cerc restrâns de oameni, dar cu intenţia să lărgească această ***formă*** întărită a acţiunii sale asupra creaţiei în totalitatea ei.

Unirea tuturor în Dumnezeu, fie prin acţiunea lui Dumnezeu în calitatea Sa de cauză a tuturor în universul întreg, fie prin harul lui Hristos în Biserică, reprezintă scopul urmărit, după Sfântul Maxim, în univers şi în Biserică, fără dispariţia diferenţelor între creaturi, căci în diviziunea lor se află pericolul de a-şi pierde existenţa.

Dar dacă în Univers, acţiunea în favoarea unităţii menţine mai degrabă unitatea ce există (care este totdeauna contracarată prin tendinţa separării) în Biserică, acţiunea de unire a creaturilor a luat un curs progresiv accelerat. Această este ideea care domină viziunea Sfântului Maxim".[608]

D. Pecetea- *sphragis* **Duhului Sfânt - premisa** *hristo**morfizării*** **noastre**

"Pogorârea Sfântului Duh - spune Părintele Stăniloae- dă existenţă reală Bisericii, punând începutul sălăşluirii trupului îndumnezeit al lui Hristos în celelalte fiinţe umane şi cu aceasta, începutul Bisericii ; este actul de trecere de la lucrarea mântuitoare a lui Hristos în umanitatea Sa personală, la extinderea acestei lucrări în celelalte fiinţe umane. Prin întrupare, viaţa de ascultare, răstiugnire, înviere şi înălţare, Hristos pune temelia Bisericii în trupul Său. Prin acestea Biserica ia fiinţă virtual. Dar Fiul lui Dumnezeu nu S-a făcut om pentru Sine, ci pentru ca ***din trupul Său să extindă mântuirea ca viaţă dumnezeiască în noi***. ***Această viaţă dumnezeiască, extinsă din trupul Său în credincioşi, e Biserica.*** Această viaţă iradiază din trupul Său ridicat la deplina stare de pnevmatizare prin înălţarea şi aşezarea lui de-a dreapta Tatălui, în suprema intimitate a infinităţii vieţii şi iubirii lui Dumnezeu îndreptată spre oameni. … Fără Biserică opera de mântuire a lui Hristos nu s-ar putea realiza".[609] Excepţionala formulare subliniată *supra* este posibil să fie pusă în legătură cu afirmaţia a lui M.J.Congar[610], potrivit căruia Biserica este : "extensiunea vieţii divine unei mulţimi de creaturi", afirmaţie citată de Părintele într-un studiu anterior[611], în care scria :

"Hristos îi mântuieşte pe oameni întrucât se extinde în ei, întrucât îi încorporează în Sine şi întrucât îi asimilează treptat cu omenitatea Sa înviată. Biserica este această extindere a lui Hristos în oameni, acest ***laborator*** în care se realizează treptat asimilarea oamenilor cu Hristos cel înviat."[612]

Părintele Stăniloae subliniază faptul că "toate expresiile Sfântului Apostol Pavel despre moartea, învierea, prefacerea omului, sădirea şi îmbrăcarea lui în Hristos, ca evenimente etic-ontologice sunt amintite în <u>rânduiala Botezului</u> (s.n.)…. Prin această participare la Hristos cel răstignit şi înviat, **cei botezaţi iau chipul [*forma*] lui Hristos, sau devin împreună purtători ai**

---

608 *Mystagogia* text.paral. cit., p.110-113; mss.,p.19-21

609 *Dogmatica*, II, p.196

610 Din : *Ecclesia de Trinitate*, în Irenikon, t..XIV,1937, Mars- Avril,p.121sq

611 În: *Sinteză ecclesiologică*, Studii Teologice, nr.5-6, 1955, p.269

612 Ibid., p.267

chipului [*formei*] lui Hristos-*symmorphoi.* Chipul [*forma*] lor cel [cea] nou[ă] e chipul [*forma*] lui Hristos imprimat[ă] în ei şi prin aceasta în Biserică." [613](s.n.)

Într-adevăr, textul slujbei Tainei Sf.Botez face distincţie clară între chip-*eikon* şi formă-*morphe* (şi verbul derivat). În rugăciunea pe care preotul o rosteşte în taină, înainte de sfinţirea apei, el se roagă Preasfintei Treimi (ecfonisul este "… preasfânt numele Tău, al Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh) - omul este "*imago Trinitatis*"- rostind cuvintele :

"Şi fă să ia chip [***formă***] Hristosul Tău în acesta ce se va naşte din nou…"[614] textul original este : "Kai ***morphoson*** sou ton Christon, en to mellonti anagennasthai…". [615] "Omul se cufundă în apa Botezului ca o "materie a*morfă* şi fără chip"- *hyle aneidos kai amorphos* şi iese afară "purtând chipul" frumos al lui Hristos".[616] "Suntem modelaţi şi imprimaţi şi viaţa noastră amorfă şi nedefinită primeşte o formă şi o definire".[617]

"Prin Botez, Mirungere, Euharistie şi restul vieţii spirituale ne încorporăm în Hristos, primim existenţa creştină, adică hristocentrică şi hristo*morfă*, precum şi *forma* şi viaţa corespunzătoare. În acest mod, "Tatăl găseşte pe feţele noastre însăşi *forma - morphen - formam* Fiului" Său şi "recunoaşte în noi mădularele Celui Unul Născut" al Său".[618] "Natura omului ia *forma*, cu alte cuvinte constituţia şi funcţiile naturii umane îndumnezeite a lui Hristos".[619]

În acelaşi sens Părintele Stăniloae scrie: "Omul îşi primeşte la Botez numele său, care îl face conştient de responsabilitatea sa personală. Acest nume îi dă *forma* lui personală adâncă, care e chipul lui Hristos în el.... De aceea *forma* aceasta personală unică a fiecărui om se imprimă tot mai mult în el şi în ea se imprimă însăşi *forma* lui Hristos.... Dar încă la Botez omul a primit în *forma* lui de persoană, *forma* lui Hristos, pentru că a intrat în relaţie cu El. Cel botezat îşi va aduce mereu aminte de această legătură între sine şi Hristos, între chipul lui personal şi chipul lui Hristos imprimat în el. În sensul acesta el s-a şi îmbrăcat în Hristos încă de la Botez. Hristos i-a dat înfăţişarea Sa şi omul trebuie s-o facă pe aceasta tot mai clară, silindu-se să vieţuiască tot mai mult după modelul lui Hristos"[620]; "Chipul lui Hristos e o adevărată haină luminoasă, este Hristos însuşi. "*Câţi în Hristos v-aţi botezat, în Hristos v-aţi şi Îmbrăcat*"(*Gal*.3,26). Haina aceasta nu rămîne numai la suprafaţa pielii, ca hainele obişnuite, ci se imprimă în fiinţa noastră întreagă. Ea e Hristos însuşi, dar în acelaşi timp e o relaţie specială, personală, unică a fiecăruia, cu Hristos."[621]

a.De la haine de piele la haină de lumină

La Botez omul Îi cere lui Dumnezeu: *"Dă-mi mie haină luminoasă, Cel Ce Te îmbraci cu lumina ca şi cu o haină".* Sf.Ap.Pavel zice :*"…v-aţi dezbrăcat de omul cel vechi laolaltă cu faptele lui, şi v-aţi îmbrăcat cu cel nou, care spre cunoaştere se reînnoieşte după chipul-*

---

613 Idem, *Transparenţa Bisericii în viaţa sacramentală*, Ortodoxia,nr.4, 1970, p.508

614 *Molitfelnic*, ed. cit., p.32

615 *Mikron Euchologion, e Agiasmatarion,* Ekdosis, Apostolikes Diakonias tes Ekklesias tes Ellados, en Athenais,1962, p.71

616 P.Nellas, *Omul- animal îndumnezeit*, Ed. Deisis, Sibiu, 1994, p.86-87

617 Sf.Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, PG 150, Lib.II, 525A,537D, la P. Nellas, op. cit., p.87

618 Sf.Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, PG 150, Lib.IV, 600B, la P.Nellas, op.cit., p.85

619 P.Nellas, op.cit., p.87

620 *Dogmatica III,* p.51

621 Ibid.,p.52

kat'eikona*,* secundum imaginem- *Celui Ce l-a zidit."* (*Col*.3,10) (aici "chipul" este echivalentul lui "*eikon*" deoarece se referă la crearea omului).

Adam nu era gol înainte de păcat, cu atât mai puţin cel ce trăieşte "*viața în Hristos"* : "Trupul omenesc al lui Hristos străluceşte de frumuseţea spirituală a purității, bunătății şi înțelepciunii nesfârşite a lui Dumnezeu, care restabileşte şi înalță minunata spiritualitate umană. **Iar această strălucire se răspândeşte din Hristos şi peste sufletele şi *trupurile* celor uniți cu El, *formând* Biserica** (s.n.)".[622]

"Slava de care e plină Biserica coincide cu dobândirea deplină a calității de fii ai lui Dumnezeu din partea membrilor ei, calitate care înseamnă cea mai intimă comuniune cu Tatăl. Ea constă nu numai în vederea, ci şi ***în împărtăşirea de slava de Fiu pe care o are Cuvântul cel întrupat şi capul Bisericii ca om . Căci El aflându-Se în legătură organică cu trupul, slava Lui se răspândeşte asupra întregului trup*** (s.n.)." [623]

Sfântul Vasile cel Mare spune că prin Botez ne modelăm [*formăm*] după omul nostru cel dinlăuntru împreună cu Hristos, după măsura întrupării Lui, adică după măsura umanității asumate de El şi modelată [*formată*] de dumnezeirea Sa [624] . **Asemănarea cu Hristos e de ordin spiritual şi se realizează prin Duhul lui Hristos lucrător în noi**(s.n). Ea constă în faptul că din trupeşti am devenit spirituali. Devenim "duh", " trans*formând* modul nostru (de a fi şi de a ne comporta), datorită întăririi omului nostru cel dinlăuntru prin Duhul"- *ton tropon metaschematisthentes dia tou krataiothenai Pnevmati ton eso anthropon*.[625] Tot Sf.Vasile scrie : " Cel care primeşte de la cineva forma bunei credințe - *ten **morphosin** tes eusebeias*, este oarecum plăsmuit de acela - *diaplattetai par' autou* şi este adus la desăvârşire de dascălul său, întocmai ca pruncii - *ta brephe* formați - *dia**morphoumena*** în pântecele mamelor. De aceea şi Sf.Pavel a numit fii - *tekna* întreaga Biserică a galatenilor, căzută de la învățăturile primite mai înainte şi cumva avortată; dar Sf.Pavel i-a luat din nou - *analambon* şi a *format* în ei, de sus - *morphon anothen* , pe Hristos în ei".[626]

Sf.Atanasie cel Mare dă sens hristologic versetului: "*Păzeşte-Mă Doamne, că întru Tine am nădăjduit* "(*Ps*.15,1), de acea afirmă că Fiul luând înfățişarea - *prosopon* umană - *anthropotetos* Se adresează lui Dumnezeu Tatăl nu atât pentru Sine, ci din cauza noastră, pentru noi, ca fiind Unul dintre noi prin iconomie. Aşadar numeşte Domn pe Tatăl datorită naşterii în chipul robului - *hen te tou doulou genesthai **morphe***. El cere să fie păzit din cauza Bisericii- *diaten Ekklesian,* căci Biserica este Trupul Său; deci cere să fie Biserica[627] , adică cei botezați.

Părintele Stăniloae îl citează pe Sfântul Chiril al Alexandriei care spune că: "toți cei ce sunt în trupul lui Hristos, deci care Îl au pe El drept cap "se configurează" - *ana**morphoumenon*** prin El spre nestricăciune".[628] Pentru a explica textul din *Ieşire* 21,22-23, Sf.Chiril scrie: "Rodul şi fătul minții e credința în Hristos, care prin cunoştință desăvârşită ne modelează - *anaplattousa* din nou după El şi ne *formează* după typul dumnezeiesc - *eis theion diamorphousa typon* . Aceasta spunându-o credincioşii au strigat prin glasul lui Isaia : "*Pentru frica Ta , Doamne, am luat în pântece şi am purtat şi am născut duhul mântuirii Tale care l-am făcut pe pământ*" (*Isaia*

---

622 Pr.Prof.D.Stăniloae, *Transparența Bisericii…*, op.cit., p.514

623 Idem, *Dogmatica*, II, p.218 - *Citatele din opera Părintelui Stăniloae subliniate* supra, *în acest subcapitol, sunt fundamentale, în sensul etimologic al cuvântului, pentru lucrarea de față.*

624 *De Baptismo*, lib.I; *P.G.*XXXI,1553, la Pr.Prof.D.Stăniloae, *Transparența…*, p.508

625 Ibid.col1561 , la Pr.Prof.D.Stăniloae, op.cit., p.508

626 *Omilie* la *Ps*.33, PG 29,369A, t.r. PSB17, p.272

627 Sf.Atanasie cel Mare, *Expositiones in Psalmos*, PG 27,100-101

628 Ibid.

26,18). Iar dumnezeiescul Pavel a spus celor ce au căzut prosteşte de la cunoştinţa mai desăvârşită la cea mai de jos şi nedesăvârşită, adică galatenilor : “ *O, copiii mei, pentru care sufăr iarăşi durerile naşterii până ce Hristos va lua chip - [formă] în voi*”(*Gal*.4,19). Căci începând în duh, au căutat desăvârşirea după trup, trecând la slujirea legii. De aceea n-au dus la sfârşit formarea - *morphosin* chipului lui Hristos în ei, avortând, aşa- zicând, binele aşezat în ei ca într-un pântece. Aşadar, desăvârşirea în cunoştinţă şi curăţia în credinţă, duc la capăt în sufletele noastre ale tuturor, formarea - *morphosin* chipului lui Hristos”.[629] Părintele Stăniloae explică : “Chipul lui Hristos se conturează cu încetul, în noi, ca embrionul în pântecele femeii... e ca o sământă la început. Ia chipul clar pe măsură ce Îl cunoaştem tot mai bine şi fiinţa noastră se întipăreşte de virtuţi, prin care îl imită pe El” - întipărirea se referă la pecetea darurilor Duhului Sfânt.

“Sfântul Ambrozie compară cămaşa Botezului cu veşmintele lui Hristos de pe Tabor. Hristos transfigurat face să apară umanitatea perfectă şi fără de păcat, nu goală, ci îmbrăcată în veşminte albe ca zăpada în lumina necreată a slavei divine”.[630]

Dacă ***forma*** dumnezeiască se referă, aşa cum s-a arătat, la “veşmântul” lui Hristos, cel botezat îl primeşte şi el, nu în sensul unei autonomii umane sau într-unul panteist. Hristos Se sălăşluieşte în cel botezat, şi implicit îi dă *forma* Sa. La strălucire ajunge pe măsură ce împlineşte poruncile Dacă Hristos este ascuns în noi de la Botez, cum afirmă Sf.Marcu Ascetul, El creşte pe măsura creşterii noastre duhovniceşti, pe măsura dobândirii intimităţii cu Duhul Sfânt, şi ajunge să strălucească în cel sfânt. ***Nu*** sfântul străluceşte, asemenea Mântuitorului schimbat la Faţă pe munte, nici ***nu*** reflectă în vreun fel strălucirea lui Hristos, ci Hristos Însuşi străluceşte în cel sfânt. Acesta este sensul vederii Luminii dumnezeieşti, nefiind deci vorba despre vreun fenomen exterior impersonal. Aceasta este treapta a treia a apofatismul, aceasta este cunoaşterea supremă a lui Dumnezeu , pregustarea trăirii veşnice în Lumina Sa, a nesfârşitei epectaze.

b. Hristo*morfizarea* ***sau con****formarea* ***noastră lui Hristos- opera Sfântului Duh şi a conlucrării umane***

> “Dumnezeu Însuşi S-a făcut *sarcofor*, pentru ca noi oamenii să devenim *pnevmatofori*.”- Sfântul Atanasie cel Mare [631]

“Biserica, aflată virtual în trupul lui Hristos, ia fiinţă actuală prin iradierea Duhului Sfânt din trupul Său în celelalte fiinţe umane lucru care începe la Rusalii, când Duhul Sfânt coboară peste apostoli, făcându-i primele mădularele Bisericii, primii credincioşi în care se extinde puterea trupului pnevmatizat al lui Hristos”.[632]

Datorită relaţiei intime dintre Fiul şi Duhul Sfânt în Treimea imanentă dar şi în evenimentul Hristos, lucrarea lui Hristos şi cea a Sfântului Duh nu pot fi separate când vorbim despre *constituţia teandrică* (sublin.n.) a Bisericii. Sfântul Duh, Cel Ce ce a fost activ în îndumnezeirea firii umane asumate de Fiul , rămâne în această fire îndumnezeită pentru totdeauna. Sfântul Duh Se revarsă peste creaţie şi peste persoanele umane din trupul înviat, deplin pnevmatizat al Domnului.[633]

---

[629] *Închinarea şi slujirea în Duh şi Adevăr*, PG68, Lib.VIII, 545 D-548A, t.r. Pr. Prof.D.Stăniloae, PSB 38, p.260

[630] *De Myst.* 34, la A.Schmemann, *Din apă şi din Duh*, t.r. Pr.Prof.Ion Buga, Ed.Symbol, Bucureşti, 1992, p.68

[631] *De incarnationa et contra Arianos,* 8. *; P.G.* 26,996 C

[632] Pr.Prof.D.Stăniloae, *Dogmatica,* II, p.196

[633] Idem, *Criteriile prezenţei Sfântului Duh*, în Studii Teologice, 19, 1967, p.105-113

Atât prin Hristos, cât şi prin Duhul Sfânt se realizează Biserica atât ca unitate, cât şi ca diversitate. Şi Ei nu lucrează separat, ci în unire perfectă, având între ei şi o unire de fiinţă şi o relaţie personală. Dar Sfântul Duh are rolul său deosebit în întemeierea şi susţinerea Bisericii ca unitate de comuniune, ca unitate în diversitate. El reprezintă prin excelenţă relaţia vie între Tatăl şi Fiul şi ca atare întemeiază relaţia vie între membrii Bisericii şi între ei şi Tatăl." [634]

Duhul Sfânt nu săvârşeşte o lucrare separată de cea a lui Hristos, ci dimpotrivă :

"Hristos e în toţi ca o comoară ce aşteaptă să fie descoperită de conştiinţa celor în care se află El. Lucrarea aceasta se atribuie cu deosebire Duhului Sfânt. El îi face pe cei din Hristos să-şi dea seama că sunt în El. Hristos e în adâncul credincioşilor de la Botez, dar adâncul acesta devine sensibil la prezenţa Lui prin Duhul Sfânt, care pune în mişcare voia omului."[635]

Duhul Sfânt este Cel ce ne face proprii energiile dumnezeieşti necreate asimilate în umanitatea lui Hristos, şi făcute implicit accesibile nouă, şi darurile care ne apropie de asemănarea cu El. "Prin Duhul noi intrăm într-un dialog cu Hristos, în care ni se comunică puterea şi lumina cunoaşterii Lui, a cunoaşterii treptate a infinităţii dumnezeieşti, care sălăşluieşte în umanitatea Lui accesibilă nouă. Noi imităm şi primim prin Duhul cele ale lui Hristos, într-un dialog liber în nesfârşit progres."[636] Aşadar Ortodoxia nu explică Biserica dintr-un punct de vedere exclusiv hristologic: Biserica este Trupul lui Hristos, numai întrucât Acelaşi Duh al Fiului a adunat toate mădularele ei în Hristos ca fraţi ai Lui şi ca fraţi între ei şi într-o relaţie filială faţă de Tatăl.[637]

Sf.Chiril al Alexandriei afirmă că Hristos "ia *formă*- ***morphoutai*** în noi prin Duhul, care ne restaurează- *anastoicheiountos, reformat* după modelul dumnezeiesc prin Sine, cînd deci Hristos ia chip în noi şi El însuşi se imprimă în noi prin Duhul, care-I este asemenea. Deci Duhul este Dumnezeu. El ne face după chipul lui Dumnezeu- *dia**morphoun** pros Theon* nu printr-un har slujitor, ci ca Cel ce dăruieşte prin Sine celor vrednici împărtăşirea de firea dunezeiască- *theias physeos methexin*. Iar că Duhul este asemănarea adevărată a Fiului, auzi-l scriind pe fericitul Pavel: "*Căci pe cei ce I-a cunoscut de mai înainte, i-a şi hotărât de mai înainte să fie asemenea chipului Fiului Său-* sym**morphous***; şi pe aceştia i-a şi chemat*"(*Rom*.8,29). Dar suntem remodelaţi-*anaplattometha* după chipul - *eikonismon* Duhului Sfânt, sau al lui Dumnezeu, prin credinţă şi sfinţenie şi prin relaţia cu El, se înţelege prin relaţia de participare, chiar dacă suntem părtaşi la firea dumnezeiască (*IIPetru* 1,4)".[638] Acelaşi Părinte scrie: "Iar prin glasul lui Hristos de ce S-a numit "Duh Sfânt"? Pentru că a introdus şi a făcut să locuiască cu adevărat Duhul în sufletele celor ce credeau şi prin El şi în El i-a prefăcut - *metaplattoontos* în chipul- *eidos* de la început, adică în cel al Lui însuşi, adică în asemănarea cu Sine prin sfinţenie, şi astfel ne-a readus la arhetipul chipului- *eikonos archetypon*, care este pecetea - *charaktera* Tatălui. Căci pecetea adevărată a Tatălui în toată exactitatea similitudinii este cu El, este Fiul însuşi. Iar asemănarea- *homoiosis* perfectă şi fiinţială a Fiului este Duhul, după care fiind şi noi modelaţi, prin sfinţenie- ***morphoumenoi*** *di' agiasmou*, ne configurăm după chipul lui Dumnezeu- *Theou* ***morphen.***" [639] Sf.Chiril citează apoi *Gal*.4,9: "*tekna mou, ous palin odino mehris ou* ***morphothe*** *Hristos en hymin*"

---

634 Idem, *Sfântul Duh şi sobornicitatea Bisericii,*Ortodoxia, nr.1,1967, p.45

635 Idem, *Autoritatea Bisericii*, op. cit., p.275-76;

636 Idem, *Dogmatica*, II, p.307

637 Idem, *Sfântul Duh şi sobornicitatea Bisericii*, Ortodoxia, nr.1,1967,p.43

638 *De Trinitate*, op.cit., t.r.cit., p.284

639 *De S.S.Trinitate*, *Dialogus VII*, P.G. LXXV, col.1089, trad. de Pr.Prof.D.Stăniloae, în PSB 40, op.cit., p.283

Duhul care Se întipăreşte în noi e chipul Fiului. "Noi devenind duhovniceşti, având Duhul imprimat în făptura noastră, suntem după chipul Fiului, după chipul lui Hristos, şi avem în noi elanul afectuos al filiației față de Tatăl ceresc".[640] S-ar putea vorbi de o legătură indisolubilă între *sphragis* - pecete, şi *morphe* - forma, prin care se accentuează şi cele două iconomii: *morphe* (care poate fi un sinonim pentru *asemănare*) o avem datorită slujirii mesianice, o primim de la Hristos, dar pecetea, întipărirea *formei* este opera Duhului Sfânt. Fiul ne face asemenea Sieşi prin Duhul, ca împreună cu El, şi în El să avem acces la Tatăl: "prin Duhul devenind de aceeaşi *formă* - *sym**morphoi*** cu Fiul cel după fire, am fost numiți dumnezei şi fii ai lui Dumnezeu".[641]

Prin Duhul Sfânt lucrează însuşi Fiul, de aceea suntem ridicați la demnitatea de fii: "Pentru că Duhul este din ființa Celui ce ni-L procură, adică a lui Hristos (adică de aceeaşi ființă cu Fiul), şi pentru că Dumnezeu-Cuvântul e sălăşluit în noi prin Duhul, urcăm spre demnitatea înfierii, având în noi pe Fiul însuşi, după care ne şi con***formăm*** prin participarea la Duhul şi înălțându-ne la acelaşi fel de îndrăzneală, îndrăznim să zicem : "*Avva, Părinte*".[642]

Având în vedere cele de mai sus se poate înțelege mai bine afirmația Părintelui Stăniloae: "Biserica adevărată este *hristologică* şi *pnevmatologică*, *instituțională* şi *evenimențială* în acelaşi timp, sau este *hristologică* întrucât este *pnevmatologică* şi viceversa."[643]

În urma acestei analize am putea afirma că expresia ***Forma Bisericii***, chiar dacă are ca punct de plecare *Mystagogia* aparținând Sf.Maxim Mărturisitorul, şi este întâlnită ca formulare, nu ca sens, şi la alți autori, contribuția Părintelui Stăniloae la clarificarea acesteia este deosebit de importantă. S-a încercat în această lucrare, cu riscul abundenței diverselor citate, să se deceleze înțelesul acestei expresii, şi mai ales, prin diferite conexiuni, să se propună ***consacrarea*** acestei formulări ca posibilă soluție pentru o ***sinteză*** a învățăturii de credință creştin - ortodoxe, a cărei prezentare poate să rămână de multe ori fragmentată.

Considerăm că expresia "***forma Bisericii***" ne oferă posibilitatea sesizării legăturii dintre :

theognosie - vederea luminii dumnezeieşti, adică ***morphe*** a Sfintei Treimi strălucind în trupul celui cu viață sfântă, - datorită prezenței lui Hristos şi lucrării de hristo*morfizare* ce aparține Duhului Sfânt şi omului - este suprema treaptă a cunoaşterii lui Dumnezeu, numită de Părintele Stăniloae *apofatismul de gradul al treilea*

antropologie* -** Omul este "*imago Trinitatis*", dar propriu-zis modelul - *arhetipul* său este Logosul întrupat, omul este *eikon eikonos,* desăvârşirea omului fiind în legătură cu conformarea*** sa trupului slăvit al lui Hristos, "Cel care ia ***formă*** în om, iar cei botezați iau chipul [*forma*] lui Hristos, sau devin împreună purtători ai chipului [*formei*] lui Hristos-*symmorphoi.* Chipul [*forma*] lor cel [cea] nou[ă] e chipul [*forma*] lui Hristos imprimat[ă] în ei şi prin aceasta în Biserică".[644] "Natura omului ia *forma*, cu alte cuvinte constituția şi funcțiile naturii umane îndumnezeite a lui Hristos. ... adevărul omului constă în dei*formitatea* sau mai exact în hristo*morfismul* lui".[645]

***hristologie* -** Hristos este cel în care "*locuieşte trupeşte toată plinătatea dumnezeirii* "(*Col*.2,9). Dacă omul este *capax divini* şi Fiul lui Dumnezeu este *capax humanitatis.* El ia

---

640 Pr.Prof.D.Stăniloae, *Criteriile prezenței Duhului Sfânt*, Studii Teologice , nr.3-4, 1967, p.109-110

641 *De Trinitate*, op.cit., 1097D, la Pr.Prof.D.Stăniloae, *Criteriile prezenței…,* op.cit., p.110

642 Sf.Chiril al Alexandriei, *Thesaurus*…, PG LXXV, 569D, la Pr.Prof.D.Stăniloae,op.cit., p.110

643 Pr.Prof.D.Stăniloae, *Relațiile treimice…,* op.cit, p.525

644 Ibid., p.508

645 P.Nellas, op.cit.,p.85

forma robului nu pentru Sine, ci pentru noi, pentru a Se putea sălăşlui în noi şi a ne conferi *forma* Sa.

pnevmatologie **-** Duhului Sfânt îi aparține opera de hristo*morfizare*, El pecetluieşte, întipăreşte în noi *forma* lui Hristos (*sphragis* - *morphe*), şi implicit *forma* Bisericii, existânt o indisolubilă unitate între iconomia Sa, şi cea a Fiului, fiind, totodată mai intim omului *duhovnicesc*, decât îşi este el însuşi sieşi.

ecclesiologie - "Viața dumnezeiască [inclusiv *forma* dumnezeiască, n.n.], extinsă din trupul Domnului în credincioşi e **Biserica**".[646] Expresia " *forma Bisericii* " se referă şi la modalitatea în care Iisus Hristos îşi face transparentă iconomia mântuirii între *Cincizecime* şi *Parusie* prin intermediul Sfintelor Taine, instituțiilor şi structurilor bisericeşti în viața credincioşilor, fără ca acestea să fie simple instrumente, ci purtătoare de har şi daruri. *Ecclesiologia* trebuie să evite instituționalismul şi excluderea laicilor de la participarea la *pleroma* Bisericii, la plenitudinea darurilor Duhului Sfânt.[647]

mariologie **sau** ***theotokologie*** **-** "coborând ca ipostas El însuşi în ea [Fecioara Maria] şi începând să-şi *formeze* trupul din ea, cu împreună - lucrarea Duhului Sfânt întreg ca persoană".[648] Dar şi Maica Domnului a primit *forma* lui Hristos, fiind primul om îndumnezeit.

teologie sacramentală **-** "Prin Botez, Mirungere, Euharistie şi restul vieții spirituale ne încorporăm în Hristos, primim existența creştină, adică hristocentrică şi hristo*morfă* , precum şi *forma* Fiului Său" , iar Tatăl "recunoaşte în noi mădularele Celui Unul Născut" al Său". [649] Comuniunea sacramentală cu Hristos e cea care-l scoate pe om din viața moartă şi din existența moartă, din caracterul ei "a*morf*" şi "şters" şi din "ignoranță" - a***morphia***, *aphatia*, *agnosia*.

eshatologie - procesul hristo*morfizării* este epectatic, "*din slavă în slavă* "(II *Cor*.3,18)

etică, ascetică şi mistică - "Iar dumnezeiescul Pavel a spus celor ce au căzut prosteşte de la cunoştința mai desăvârşită la cea mai de jos şi nedesăvârşită, adică galatenilor : *"O, copiii mei, pentru care sufăr iarăşi durerile naşterii până ce Hristos va lua chip [formă]-* morphe *în voi*"(*Gal*.4,19). Căci începând în duh, au căutat desăvârşirea după trup, trecând la slujirea legii. De aceea n-au dus la sfârşit formarea - *morphosin* chipului lui Hristos în ei, avortând, aşa-zicând, binele aşezat în ei ca într-un pântece. **Aşadar, desăvârşirea în cunoştință şi curăția în credință, duc la capăt în sufletele noastre ale tuturor, formarea - *morphosin* chipului lui Hristos".[650]** "Chipul lui Hristos se conturează cu încetul, în noi, ca embrionul în pântecele femeii... e ca o sămânță la început. Ia chipul clar [ajunge să aibă *forma*] pe măsură ce Îl cunoaştem tot mai bine şi ființa noastră se întipăreşte de virtuți, prin care îl imită pe El."[651]

Îndumnezeirea - *theosis* omului, concept fundamental în Ortodoxie, nu este o figură de stil, ci înseamnă explicit primirea *formei- morphe* a lui Hristos(hristo***morfizarea***), Cel care a luat *forma* noastră pentru a ne conferi *forma* Sa.

misiune **şi** ***ecumenism*** **-** omul în care are loc procesul hristo***morfizării***, este mai smerit, mai deschis, mai iubitor, nu poate să spună despre alții că vor ajunge în iad, el rămânând nepăsător, ci dimpotrivă, va încerca prin exemplul personal şi dialogul plin de iubire să-i ajute să devine părtaşi ai *vieții în Hristos.*

---

646 Pr.Prof.D.Stăniloae, *Dogmatica II*, p.196

647 v. Nikos Nissiotis, *The Charismatic Church and the Theology of Laity, în The Ecumenical Movement, An Anthology of key Texts and Voices*, WCC Publications, Geneva, 1997, p.438-441

648 Pr.Prof.D.Stăniloae, op.cit., p.85

649 Sf. Nicolae Cabasila, *Viața în Hristos*, PG 150, 600B, la P.Nellas, op.cit., p.218

650 *Închinarea şi slujirea în Duh şi Adevăr*, PG 68, Lib.VIII, 545 D-548A, t.r. Pr. Prof.D.Stăniloae, PSB38, p.260

651 Pr.Prof.D.Stăniloae, notă explic.272, PSB 38, p.260

Implicaţii ecumenice şi misiologice ale Botezului nostru

"Mărturisim un Botez spre iertarea pacatelor - *homologoumen hen baptisma eis aphesin hamartion*" (*Crezul niceo-constantinopolitan*, 325, 381)

Titlul acestei prezentări a fost inspirat de volumul editat de Thomas F.Best şi Dagmar Heller[652], care prezintă reflecţia şi experienţa a douăzeci de teologi care s-au întrunit pentru o consultaţie cu tema : "*A deveni creştin: Implicaţii ecumenice ale Botezului nostru comun*" ("*Becoming a Christian. The Ecumenical Implications of Our Common Baptism*"), organizată de Comisia *Credinţă şi Constituţie* a Consiliului Ecumenic al Bisericilor (CEB) şi desfăşurată în localitatea Faverges, Franţa, în anul 1997. Discuţiile s-au axat pe implicaţiile botezului nostru comun pentru identitatea noastră de creştini, pentru biserici şi pentru mişcarea ecumenică.[653] Această consultaţie a continuat tema celei precedente, "*Înspre koinonia în cult*" (*"Towards Koinonia in Worship"*), organizată de aceeaşi comisie a CEB şi ţinută în oraşul Ditchingham din Marea Britanie în luna august 1994. Conform regulamentului de organizare şi funcţionare, misiunea centrală a Comisiei Credinţă şi Constituţie este aceea de a "proclama unitatea Bisericii lui Iisus Hristos şi de a chema bisericile la împlinirea obiectivului unităţii vizibile într-o singură credinţă şi într-o comuniune euharistică, exprimată în cult şi în viaţa comună în Hristos, pentru ca lumea să creadă (paragr.2)".

În ultimele decenii cultul s-a dovedit a avea o semnificaţie crescândă pentru mişcarea ecumenică. Datorită mişcării de reînnoire liturgică începută în anii '50, numeroase biserici au descoperit cu surprindere că au mult în comun cu privire la înţelegerea şi practicarea cultului. În cult se exprimă doxologic învăţătura de credinţă, existând o adevărată simbioză între doctrină, cult şi morală - *lex credendi, lex orandi, lex agendi* .[654]

---

[652] **Becoming a Christian. The Ecumenical Implications of Our Common Baptism**, Faith and Order Paper no.184, WCC Publications, Geneva, 1999

[653] Ibid.,p.1

[654] În privinţa cultului luteran, Părintele Stăniloae observa că "îmbinarea dintre darul lui Dumnezeu şi folosirea lui activă de către noi este exprimată şi în toate rugăciunile şi cântările cultului divin luteran", exemplificându-se prin mai multe citate din care s-ar putea desprinde următoarele:

-posibilitatea şi necesitatea pocăinţei

-chiar dacă este activat cu ajutorul lui Dumnezeu, acest ajutor nu anulează lucrarea omului

Dar cultul este şi locul în care separările dintre biserici sunt, în mod dureros, evidente – şi aceasta nu doar cu ocazia întrunirilor ecumenice, ci şi în viaţa bisericilor locale.[655] Ne amintim ce impact negativ a avut hotărârea luată la întrunirea inter-ortodoxă de la Tesalonic (29 aprilie-2 mai 1998), organizată ca parte a pregătirii pentru cea de a VIII-a Adunare generală a CEB, (Harare, Zimbabwe, 1998) potrivit căreia: "delegaţii ortodocşi nu vor participa la serviciile religioase ecumenice, rugăciuni comune, cult sau alte ceremonii religioase din cadrul Adunării generale".[656] Hotărârea nu s-a respectat de către toţi participanţii, inclusiv de cei din România, iar *Raportul Comisiei speciale pentru participarea ortodoxă la CEB*, constituită ca urmare a deciziei de la Harare, avea să propună reglementări amănunţite pentru desfăşurarea serviciilor religioase la întrunirile ortodoxe.[657]

-omul justificat nu rămâne încărcat de păcate,Dumnezeu neputând sã i le ierte, cum se spune în "Dogmaticile noastre de şcoală", dimpotrivă el cere sã i se ierte toate pãcatele sãvârşite, pe care ar fi putut sã nu le sãvârşească

-necesitatea manifestării credinţei prin fapte bune, "un om se cunoaşte din fapte" - *"an Werken wird erkannt ein Mann"*

-folosirea expresiei "acoperă păcatele noastre"nu poate însemna cã ar putea rãmâne neatinse, dimpotrivă se exprimã credinţa cã Hristos le ia şi le poartă El Însuşi

-viaţa nouă dobânditã de omul justificat , manifestatã prin fapte bune, nu poate fi înţeleasã, având ca subiect numai pe Dumnezeu , omul rãmânând doar un simplu spectator, deoarece aceasta ar însemna sã se admită "un dualism ireconciliabil în interiorul omului şi în raporturile lui cu alţii " (Ibid.,p.505), şi prin urmare credinciosul nu I-ar mai cere lui Dumnezeu sã-l scape de deznãdejde, sã-l umple de bucurie, de iubire faţã de alţii, sã-l vindece de ceea ce este necuvenit în pornirile lui, şi sã-i întărească puterile. **Doctrina luterană despre justificare şi cuvânt şi câteva reflecţii ortodoxe,** Ortodoxia, nr.4, (1983), pp.505-506

[655] **Becoming a Christian**…, op.cit., p.1; a se vedea în acest sens şi *Raportul Comisiei Speciale pentru participarea ortodoxă la CEB*, t.r. în **Revista Teologică**, an XIII (85), nr.4, 2003,pp.110-126 şi nr.1, 2004, pp.122-154. „ Deceniile de experienţă a rugăciunii comune şi de împărtaşire duhovnicească în cadrul CEB, constituie o moştenire ce nu poate fi ignorată cu uşurinţă. Mulţi creştini au aceeaşi experienţă pe plan local; Săptamâna de rugăciune pentru unitatea creştinilor este unul dintre cele mai larg răspândite exemple ale unei astfel de experienţe. Astăzi unele biserici ar afirma cu uşurinţă că nu mai săvârşesc cultul în acelaşi mod în care au făcut-o acum 50 de ani. Deşi au fost puse la încercare la început, s-au îmbogăţit datorită experienţei rugăciunii comune. Au primit cu recunoştinţă multe daruri de la alte tradiţii creştine. În timpul acestor decenii, prin rugăciunea lor comună, dialog şi mărturisire comună, bisericile au avansat înspre unitate, şi unele chiar au ajuns la acorduri care duc spre "comuniunea deplină". Faptul de a se ruga împreună a descoperit, de asemenea, multe din încercările existente de-a lungul drumului spre unitate. Aceasta se datorează în parte moştenirilor confesionale şi culturale care determină diferite moduri de a săvârşi cultul. Mai mult, rugăciunea comună, aşa cum s-a dezvoltat în CEB, a creat dificultăţi pentru unele biserici. Într-adevăr, în rugăciunea comună se simte mai profund durerea despărţirii creştine. Comisia Specială s-a ocupat cu unele dintre aceste dificultăţi, identificând probleme de eclesiologie, teologie, practică euharistică şi alte subiecte sensibile. Cu toate că aceste dificultăti nu pot fi minimalizate, chemarea la rugăciunea comună rămâne de primă importanţă. Este necesară o cale de a continua care le va permită tuturor să se roage împreună în mod deplin, pe drumul spre unitatea vizibilă. În acest sens, Comisia Specială a pregătit cadrul anexat pentru rugăciunea comună de la întrunirile CEB (Anexa A). În acest scop, o distincţie clară este propusă între rugăciune comună "confesională" şi "interconfesională" la întrunirile CEB. "Rugăciunea comună confesională" este rugăciunea unei confesiuni, unei comuniuni sau denominaţiuni din cadrul unei confesiuni. Identitatea sa bisericească este clară. Este oferită ca un dar comunităţii adunate, de o delegaţie a participanţilor, invitându-i pe toţi să pătrundă în duhul rugăciunii. Este condusă şi prezidată în acord cu propria practică şi înţelegere. "Rugăciunea comună interconfesională" este pregătită de obicei pentru anumite evenimente ecumenice. Este o ocazie de a celebra împreună având ca sursă de inspiraţie o varietate de tradiţii. O asemenea rugăciune este înradăcinată în experienţa pe care o are deja comunitatea ecumenică, precum şi în darurile reciproce făcute de bisericile membre . Dar nu pretinde a fi modul de a săvârşi cultul al unei anumite biserici membre, sau a vreunui fel de biserica hibrid sau super-biserică. Înteleasă şi practicată în mod corespunzător, această distincţie poate elibera diferitele tradiţii pentru a se exprima fie în integritatea lor, fie în combinaţie, fiind tot timpul evident faptul că creştinii încă nu sunt uniţi deplin, şi că organismele ecumenice la care participă nu sunt ele însele biserici". (vezi Anexa A, 15-18, t.r. pp.125-127)",

Comisia *Credință și Constituție* a redescoperit, odată cu pregătirea conferințelor sale mondiale, importanța centrală a cultului în căutarea unității creștine. Prin accentuarea teologiei Botezului și Euharistiei s-a redobândit conștientizarea faptului că acestea sunt *acte de cult* în cadrul unei comunități creștine, și nu pot fi înțelese deplin în afara practicilor liturgice în care sunt încorporate. Începând de la Conciliul II Vatican și Biserica romano-catolică afirmă că orice botez "săvârșit corect" îi încorporează pe credincioși în Hristos și îi situează într-o "anumită comuniune, deși imperfectă, cu Biserica Catolică".[658]

Delegații bisericilor la cea de a V-a Conferință mondială a Comisiei Credință și Constituție a CEB au „afirmat și celebrat împreună recunoașterea reciprocă crescândă a Botezului ca singurul Botez întru Hristos".[659] Prin Botez candidatul este primit, prin ritualul săvârșit într-o anumită comunitate creștină, în Biserica universală. Prin urmare, multe biserici subliniază astăzi faptul că este vorba de "botezul în *Hristos*, nu într-una sau alta dintre denominațiunile istorice. Prin botez cineva nu devine metodist, luteran sau romano-catolic, ci creștin".[660] Recunoașterea oficială a botezului prevalează astăzi în bisericile protestante. Este important de menționat faptul că anumite biserici se identifică cu contextul cultural și istoric în care există, prin urmare Botezul nu conferă numai identitate creștină, ci și o anumită identitate națională sau etnică, așa cum se întâmplă și la noi. Afirmăm că procesul etnogenezei s-a desfășurat împreună cu cel al creștinării noastre, și că a fi român înseamnă până astăzi a fi creștin, unii intelectuali, ca Mircea Vulcănescu, spunând chiar creștin-ortodox.

Probleme ridică și practica re-botezării. De exemplu, bisericile baptiste, întrucât nu acceptă botezul copiilor, cer creștinilor aparținând altor tradiții, și care doresc să adere la cultul baptist, să accepte să fie re-botezați, sau în opinia lor botezați. Re-botezarea se practică și de unele biserici ortodoxe, chiar dacă Botezul s-a săvârșit în numele Sfintei Treimi. Altele aplică principiul *kat'oikonomian* care duce la o "acceptare de lucru", adică Botezul nu se recunoaște în sine, ci doar în cazul convertirii la Ortodoxie.[661] De asemenea, orice botez implică tema "Evanghelie și culturi" suscitând probleme complexe cu privire la inculturarea credinței creștine și a ritualurilor. În același timp, se pune întrebarea : Când este necesar ca prin Botez să se ofere o contra-mărturie culturală societății, printr-o judecată creștină asupra gândirii și practicilor locale?[662]

Pentru aceste motive, și pentru multe altele, Botezul ajunge în centrul reflecției ecumenice cu privire la viața și la unitatea Bisericii.

656"Evaluation of New Facts in the Relations of Orthodoxy and Ecumenical Movement" Thessaloniki, Greece, 29 April- 2 May 1998, în vol.: **Turn to God Rejoice in Hope, Orthodox Reflections on the Way to Harare**,edited by Thomas FitzGerald and Peter Bouteneff, Geneva, 1998, p.138

657 Textul raportului este tradus în volumul de față

658 **Decretul despre ecumenism**, paragr.3 : „ ... toți cei îndreptați prin credință și prin botez sunt încorporați în Hristos. De aceea ei au dreptul să fie onorați prin titlul de creștini, și sunt considerați pe drept ca frați întru Domnul de fiii Bisericii catolice."

659 **Studia Liturgica**, vol.29, nr.1,1999, pp.1-28

660 **Becoming a Christian**..., op.cit.,p.3

661 Există însă și acorduri la nivel local, ca în cazul celor două episcopii ortodoxe din statul german Baden – Wurttemberg care au semnat împreună cu șapte biserici protestante și cu diocese ale bisericii romano-catolice în anul 1998, o declarație oficială prin care se acceptă reciproc botezul, din care cităm : "… botezul este legătura unității (Efes.4,3-6) și stabilește comuniune între toți creștinii…. Botezul nostru în Hristos este o invitație adresată bisericilor de a depăși separările dintre ele și de a face vizibilă legătura lor frățească." V. art. "**Gegenseitige Anerkennung der Taufe**" (*Recunoașterea reciprocă a botezului*) în **Okumenische Rundschau***,* vol.48, nr.2, 1999, pp.253-254. Textul declarației pe web site : http://www.kirchen.de/ack/ackbw/rot/taufe.htm

662 **Becoming a Christian**… op.cit., p.4

I. Documentul "*Botez, Euharistie şi Slujire*" (B.E.M.)[663] – un exemplu de "conversaţie ecumenică a bisericilor"[664]

Se vor împlini în curând 25 de ani de la publicarea documentului de la Lima, care avea să suscite cel mai larg interes din partea bisericilor. Nikos Nissiotis, cunoscutul ecumenist grec, care a fost şi director al Institutului Ecumenic din Bossey, scria că " prin receptarea documentului de la Lima, bisericile se receptează pe ele însele în strădania lor comună de a construi o autentică asociaţie frăţească de biserici. Într-un sens, documentul de la Lima este propria lor gândire, voce şi decizie *en route* spre acest scop. Textul propus pentru receptare credibilă nu le este unul impus din afară, nu este nici provocarea unei comisii străine, consiliu sau mişcare. Este propria lor decizie din prezent, ce urmează după o lungă perioadă de strădanie ecumenică, studiu, rugăciune şi acţiune".[665] Potrivit autorului citat, prin acest document bisericile rămân consecvente în demersul lor, noutatea ar consta în efortul de a face cunoscut acest document credincioşilor, de a-i introduce într-o conversaţie dificilă a inimii şi a minţii, de a-i face conştienţi de era ecumenică în care avem relaţii interconfesionale avansate.[666] Este exclus orice fel de triumfalism, documentul de la Lima nu este un miracol sau un panaceu pentru problemele legate de unitatea Bisericii, ci mai degrabă încheie o lungă perioadă de studiu şi inaugurează alta, care cere bisericilor să facă paşi hotărâţi, inclusiv implmentarea practică a ecumenismului care până acum a fost mai ales teoretic.[667]

În prefaţa documentului B.E.M. se afirmă că datorită studiilor biblice şi patristice, împreună cu renaşterea liturgică şi necesitatea mărturisirii comune, a luat fiinţă o asociaţie frăţească, în măsură să treacă peste graniţele confesionale şi, datorită căreia, fostele diferenţe sunt văzute acum într-o nouă lumină. Aşa cum demonstrează textul de la Lima, s-a ajuns deja la un grad remarcabil de acord, chiar dacă nu s-a atins "consensul"(*consentire*), înţeles ca acea experienţă de viaţă şi articulare a credinţei necesară realizării şi menţinerii unităţii văzute a Bisericii. Un asemenea consens se bazează pe comuniunea întemeiată pe Iisus Hristos şi pe mărturia Apostolilor. Ca dar al Duhului, este realizat ca o experienţă comună, înainte de a fi exprimat în cuvinte, prin eforturi comune. Consensul deplin poate fi proclamat doar după ce bisericile ating punctul în care trăiesc şi acţionează împreună în unitate. Lăsând în urmă ostilităţile din trecut, bisericile au început să descopere multe convergenţe promiţătoare în convingerile şi perspectivele pe care le împărtăşesc. Practic toate tradiţiile confesionale, inclusiv Biserica romano-catolică, au fost reprezentante în componenţa Comisiei *Credinţă şi Constituţie*, care a elaborat textul. Cititorul nu trebuie să se aştepte la o tratare teologică exhaustivă a Botezului, Euharistiei şi Slujirii. Textul la care s-a ajuns de comun acord, în mod intenţionat evidenţiază acele aspecte care sunt în mod direct sau indirect în legătură cu recunoaşterea reciprocă, ce poate duce la unitate.Textul de bază cuprinde domeniile principale ale convergenţei teologice, iar comentariile identifică fie diferenţe care au fost depăşite, fie chestiuni care încă necesită cercetare şi reconciliere.

---

[663] În originalul în lb.engleză: *Baptism, Eucharist, Ministry*

[664] Nikos Nissiotis, "*The Credible Reception of the Lima Document as the Ecumenical Conversation of the Churches*", în : **Churches respond to BEM, , Official responses to the "Baptism, Eucharist and Ministry" text,** vol.III, edited by Max Thurian, Faith and Order Paper 135, Geneva, 1987, pp. XI-XVII

[665] Ibid., p.XI

[666] Ibid.

[667] Ibid., p.XV

Considerăm că este util, în special pentru cei ce se referă direct la documente, ca în continuare să se redea: a) secțiunea despre Botez din documentul B.E.M. (t.r. Anca Manolache), b) prezentarea şi raportul symposion-ului inter-ortodox de la Boston , iunie 1985 (prezentarea şi traducerea vrednicului de pururea pomenire, Mitropolitul Antonie al Ardealului, Crişanei şi Maramureşului), c) răspunsurile bisericilor ortodoxe la textul despre Botez din B.E.M. (t.r. N.M.) şi, pentru analiză şi comparație, d) răspunsul Bisericii Romano-Catolice (t.r.N.M.).

a) "Botez[668]

I.Instituirea Botezului

1. Botezul creştin îşi are temeiul în slujirea lui Iisus din Nazaret, în moartea Lui şi în învierea Lui. El este încorporare în Hristos, Domnul răstignit şi înviat; el a intrat în Noul Legământ dintre Dumnezeu şi poporul Său. Botezul este un dar al lui Dumnezeu şi se conferă în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh. Sfântul Matei relatează că Domnul înviat, trimiţând pe ucenicii Săi în lume, le-a poruncit să boteze (Matei 28, 18-20). Practicarea universală a botezului de către Biserica apostolică, chiar din primele zile, este atestată în scrisorile Noului Testament, în Faptele Apostolilor şi scrierile Părinţilor. Bisericile continuă astăzi această practică drept un rit al angajării faţă de Domnul, care-Şi răspândeşte harul peste poporul Său.

II. Semnificaţia Botezului

2. Botezul este semnul vieţii noi în Iisus Hristos. El uneşte pe cel botezat cu Hristos şi poporul Lui. Scrierile noului Testament şi slujbele Bisericii dezvoltă semnificaţia botezului, folosind diferite imagini, exprimând bogăţiile lui Hristos şi darurile mântuirii Lui. Aceste imagini sunt uneori în legătură cu folosirea simbolică a apei în Vechiul Testament. Botezul este participare la moartea şi la învierea lui Hristos (Romani, 6, 3 – 5; Coloseni 2, 12); curăţire de păcat (I Corinteni 6, 11); o nouă naştere (Ioan 3, 5); luminare prin Hristos (Efeseni 5, 14); schimbare a îmbrăcămintei în Hristos (Galateni 3, 27); înnoire prin Duhul (Tit 3, 5); experienţă a eliberării prin valurile distrugerii (I, Petru 3, 20 – 21); ieşire din robie (I Corinteni 10, 1- 2); slobozire în vederea unei noi umanităţi, în care s-au depăşit barierele dintre sexe, rase şi stări sociale (Galateni 3, 27 – 28; I Corinteni 12, 13). Imaginile sunt numeroase, dar realitatea este una.

A. Participare în moartea şi învierea lui Hristos

3. Botezul înseamnă o participare la viaţa, la moartea şi la învierea lui Iisus Hristos, Iisus a coborât în Iordan şi a fost botezat, în solidaritate cu cei păcătoşi, pentru a împlini toată dreptatea (Matei 3, 15). Acest botez a condus pe Iisus pe drumul Robului îndurerat, manifestat prin pătimirea Sa, prin moartea şi învierea Sa (Marcu 10, 38 – 40; 45). Prin Botez, creştinii se cufundă în moartea eliberatoare a lui Hristos, în care au fost îngropate păcatele lor, şi în care „vechiul Adam" este răstignit împreună cu Hristos şi în care puterea păcatului, s-a sfărâmat. Astfel, cei botezaţi nu mai sunt robi păcatului, ci liberi. Asimilaţi cu totul morţii lui Hristos, ei sunt îngropaţi cu El şi renasc – aici şi acum – într-o viaţă nouă prin puterea învierii lui Iisus Hristos, încrezători că vor fi într-o zi uniţi cu El şi într-o înviere asemenea cu a Lui (Romani 6, 3 – 11; Coloseni 2, 13; 3, 1; Efeseni 2, 5- 6).

---

[668] Textul despre Botez din B.E.M., adoptat la întrunirea Comisiei Credinţă şi Constituţie ţinută la Lima – Peru între 3 – 15 ianuarie 1982 , tradus după versiunea oficială în limba franceză de d-na Anca Manolache în : Mitropolia Banatului, XXXIII, nr.1-2, (1983), pp.21-29; facem o singură menţiune importantă în privinţa traducerii: atunci când se tratează despre "botezul adulţilor", în originalul în limba engleză apare expresia "baptism of believers" ("botezul credincioşilor"), v. *infra*

B. Pocăință, iertare, curățire

4. Botezul, care face pe creştini să participe la taina morții şi a învierii lui Hristos, implică mărturisirea păcatelor şi pocăința. Chiar botezul lui Ioan era un botez de pocăință întru iertarea păcatelor (Marcu 1, 4). Noul Testament subliniază implicațiile etice ale botezului, reprezentându-l ca pe o spălare care curăță trupul cu o apă curată, o curățire a inimii de orice păcat şi un act de îndreptare (Evrei 10, 22; I Petru 3, 21; Faptele Apostolilor 22, 16; I Corinteni 6, 11). Astfel, cei botezați sunt iertați, curățiți şi sfințiți de Hristos; ei primesc o nouă orientare etică, sub diriguirea Duhului Sfânt, care face parte din experiența lor baptismală

C. Dar al Duhului

5. Sfântul Duh lucrează în viața dinainte, din timpul şi de după botez. Acelaşi este Duhul care a revelat pe Iisus ca fiind Fiul (Marcu 1, 10 – 11) şi care a dat puterea Sa ucenicilor, ca şi unitatea, la Cincizecime (Fapte 2). Dumnezeu împarte asupra fiecăruia din cei botezați ungerea Sfântului Duh promis, îi însemnează cu pecetea Sa şi pune în inima lor arvuna moştenirii de copii ai lui Dumnezeu. Sfântul Duh hrăneşte credința în inima lor, până la dezrobirea finală când ei îşi vor primi moştenirea, spre lauda lui Dumnezeu (II Corinteni 1, 21 – 22; Efeseni 1, 134 – 14).

D. Încorporarea în trupul lui Hristos

6. Celebrat în ascultarea față de Domnul nostru, botezul este un semn şi o pecetluire a angajării noastre comune ca ucenici. Prin propriul lor botez; creştinii sunt conduşi la unirea cu Hristos, cu fiecare din ceilalți creştini şi cu Biserica din toate timpurile şi din toate locurile. Botezul nostru comun, care ne uneşte cu Hristos, în credință, este astfel o legătură fundamentală de unitate. Noi suntem un singur popor şi suntem chemați să mărturisim şi să slujim pe un singur Domn, în orice loc şi în întreaga lume. Unirea cu Hristos de care noi ne împărtăşim prin botez are implicații importante pentru unitatea creştină: „Este un singur botez, un singur Dumnezeu şi Tată al tuturor….” (Efeseni 4, 4 – 6). Când unitatea baptismală este realizată în Biserica cea una, sfântă, sobornicească şi apostolească, se poate da o mărturie creştină autentică iubirii lui Dumnezeu care vindecă şi împacă. De aceea, botezul nostru unic în Hristos constituie o chemare către Biserici, pentru ca ele să-şi depăşească separarea şi să-şi manifeste vizibil comuniunea.

Comentariu

Când Bisericile nu sunt capabile a recunoaşte că diferitele lor practici ale botezului sunt o participare la unicul botez şi când rămân separate chiar recunoscându-şi reciproc botezul, ele oferă imaginea dramatică a unei mărturisiri împărțite a Bisericii. Atunci când Bisericile acceptă, în unele locuri şi timpuri, că diferențele de sex, de rasă, de stare socială, împart Trupul lui Hristos, aceasta pune în discuție autenticitatea unității baptismale a comunității creştine (Galateni 3, 27 – 28) şi le compromite în mod serios mărturia. Nevoia de a regăsi unitatea baptismală stă la inima activității ecumenice; ea este de asemenea vitală pentru a trăi o comuniune autentică în sânul comunităților creştine.

E. Semn al Împărăției

7. Botezul ne dă acces la realitatea vieții celei noi, dată în această lume. Prin el participăm la comunitatea Sfântului Duh. El este un semn al Împărăției lui Dumnezeu şi al vieții lumii viitoare. Datorită darurilor credinței, nădejdii şi dragostei, botezul deține un dinamism care

atinge întreaga viață, cuprinde toate popoarele şi anticipează ziua în care fiecare glas va mărturisi că Iisus Hristos este Domnul întru mărirea lui Dumnezeu – Tatăl.

III. Botezul şi credința

8. Botezul este în acelaşi timp darul lui Dumnezeu şi răspunsul nostru omenesc la acest dar. El tinde la creşterea spre vârsta adultă – măsura deplinătății lui Hristos (Efeseni 4, 13). Toate Bisericile recunosc necesitatea credinței pentru primirea mântuirii implicate şi manifestate în botez. Angajarea personală este necesară pentru a fi un membru responsabil în Trupul lui Hristos.

9. Botezul nu constă într-o experiență de moment, ci priveşte creşterea unei întregi vieți în comuniunea lui Hristos. Cei botezați sunt chemați să oglindească slava Domnului, să fie chiar transfigurați în acest chip din slavă, prin puterea Duhului Sfânt (II Corinteni 3, 18). Viața creştinului este în mod necesar o continuă luptă, dar şi o continuă experiere a harului. În această nouă relație, cei botezați trăiesc pentru Hristos, pentru Biserica Lui şi lumea pe care o iubeşte El, aşteptând întru nădejde manifestarea noii făpturi a lui Dumnezeu şi a vremii în care Dumnezeu va fi toate în toți (Romani 8, 18 – 24; I Corinteni 15, 22 – 28; 49 – 57).

10. Sporind în viețuirea credinței, credincioşii botezați arată că omenirea poate fi regenerată şi eliberată. Ei au răspunderea comună, aici şi acum, de a mărturisi împreună Evanghelia lui Hristos, eliberatorul tuturor făpturilor omeneşti. Contextul acestei mărturisiri comune este Biserica şi Lumea. În această comuniune de mărturisire şi de slujire, creştinii descoperă întreaga semnificație a unicului botez ca dar al lui Dumnezeu către tot poporul Său. Ei recunosc de asemenea că botezul în moartea lui Hristos are implicații etice care nu mai cheamă la sfințirea personală, ci angajează pe creştini să lupte pentru ca voia lui Dumnezeu să se realizeze în toate domeniile de viață (Romani 6, 9 urm.; Galateni 3, 26 – 28; I Petru 2, 21 – 46).

IV. Practica Botezului

A. Botezul adulților[669] şi botezul pruncilor

11. Este posibil ca botezul copiilor să se fi practicat în perioada apostolică, dar botezarea după o mărturisire de credință personală este forma cel mai clar atestată în documentele Noului Testament. În decursul istoriei, practicarea botezului s-a dezvoltat sub diferite forme. Unele Biserici botează copiii aduşi de părinți sau de responsabili pregătiți să-i crească, în şi cu Biserica, potrivit credinței creştine. Alte Biserici practică numai botezul credincioşilor în stare să facă o mărturisire personală. Dintre aceste Biserici, unele recomandă ca nou – născuții sau copiii să fie aduşi şi binecuvântați în cursul unei slujbe care cuprinde obişnuit o mulțumire pentru darul copilului, precum şi un angajament al mamei şi al tatălui că vor fi părinți creştini. Bisericile botează credincioşi care – provenind din alte religii sau din necredință – acceptă credința creştină şi participă la o instruire catehetică.

12. Botezul adulților[670] şi botezul copiilor au loc – şi unul şi celălalt – în lăuntrul Bisericii ca comunitate de credință. Atunci când un credincioşi responsabil se botează, o mărturisire de credință personală va face parte integrantă din serviciul baptismal. Atunci când se botează un

---

[669] În originalul în limba engleză : "Baptism of believers and infants", "Botezul credincioşilor şi al copiilor". Profesorul american baptist S.Mark Heim afirma "baptiştii insistă pe botezul credinciosului –*believer's baptism*, ca singurul botez complet sau deplin valid", (în vol. : **Baptism & the Unity of the Church,** editat de Michael Root şi Risto Saarinen, Geneva, 1998, p.151) prin urmare, se pare că expresia "botezul credincioşilor" a apărut în B.E.M. la insistența baptiştilor

[670] V.nota precedentă

copil, răspunsul său personal va fi prezentat mai târziu în viață. În ambele cazuri, cel botezat va avea să crească în aprofundarea credinței. În cazul botezaților care mărturisesc personal credința, se impune mereu cerința unei continue sporiri a răspunsului personal în credință. În cazul copiilor, mărturisirea de credință personală se aşteaptă pentru mai târziu; educația creştină se orientează către dezvoltarea acestei mărturisiri. Orice botez se întemeiază pe credincioşia lui Hristos până la moarte şi proclamă această credincioşie. El se plasează în centrul vieții şi credinței Bisericii şi revelează credincioşia lui Dumnezeu – temei al oricărei vieți de credință. Cu fiecare botez, întreaga comunitate îşi afirmă credința în Dumnezeu şi se angajează să pună la dispoziția celui botezat o ambianță de slujire şi mărturisire. De aceea botezul ar trebui să fie totdeauna celebrat şi desfăşurat în cadrul comunității creştine.

Comentariu

Atunci când se folosesc expresiile „botezul copiilor” şi „botezul adulților”[671], trebuie reținut că distincția se face între cei care botează la orice vârstă şi cei care botează numai credincioşii capabili să pronunțe singuri mărturisirea de credință. O mai mică diferență se face între botezul copiilor şi botezul adulților[672], când se recunoaşte că ambele forme de botez implică inițiativa lui Dumnezeu în Hristos şi exprimă un răspuns al credinței înlăuntrul comunității credincioase.

Practica botezului copiilor insistă asupra credinței comunitare şi a credinței pe care copilul o împărtăşeşte cu părinții lui. Copilul s-a născut într-o lume sfărâmată şi el împărtăşeşte această ruptură. Prin botez, făgăduința şi chemarea Evangheliei sunt depozitate în copil. Credința personală a celui botezat şi participarea sa fidelă la viața Bisericii sunt esențiale pentru ca botezul să-şi aducă toate roadele.

Practica botezului adulților[673] subliniază mărturisirea expresă a persoanei care răspunde la harul lui Dumnezeu în şi prin comunitatea de credință şi care solicită botezarea. Ambele forme de botez cer o atitudine răspunzătoare identică privind educarea creştină. Redescoperirea unui caracter permanent în educația creştină poate facilita acceptarea reciprocă a diferitelor practici de inițiere.

În unele Biserici care practică ambele tradiții, a botezului copiilor şi a botezului adulților[674] a fost posibil să se considere ca fiind echivalențe alternative pentru a se intra în Biserică, de o parte, forma în care botezul din copilărie este urmat mai târziu de o mărturisire de credință, şi, pe de altă parte, forma în care botezul adulților se petrece în urma unei prezentări şi binecuvântări din copilărie. Acest exemplu invită alte Biserici să hotărască dacă şi ele nu ar putea recunoaşte unele alternative echivalente în relațiile lor reciproce şi în tratativele de unire dintre Biserici.

13. Botezul este un act care nu poate fi repetat. Trebuie să se evite orice practică ce ar putea fi interpretată ca o „re-botezare”.

Comentariu

Unele Biserici care au insistat asupra unei anume forme de botez sau care au avut probleme serioase în privința autenticității Tainelor şi a slujirilor celorlalte Biserici, au cerut uneori persoanelor care veneau din alte tradiții ecleziale, să fie botezați înainte de a deveni

---

[671] În originalul în limba engleză “believers’ baptism", “botezul credincioşilor”(n.n. N.M.)
[672] V.nota precedentă (n.n.N.M.)
[673] Ibid.
[674] Ibid.

membri deplini care să se poată împărtăşi. Dat fiind că Bisericile ajung la o înțelegere reciprocă mai mare şi se acceptă reciproc, dat fiind că ele intră în relații mai strânse de mărturisire şi de slujire – se vor abține de la orice practică ce ar putea pune în discuție integritatea sacramentală a altor Biserici sau ar atenua faptul că Taina botezului nu poate fi repetată.

B. Botez – Ungere – Confirmare

14. În lucrarea lui Dumnezeu pentru mântuire, misterul pascal al morții şi al învierii lui Hristos este legat inseparabil de darul de la Cincizecime al Duhului Sfânt. De asemenea, participarea la moartea şi la învierea lui Hristos este legată inseparabil de primirea Duhului. Botezul, în sensul lui plenar, semnifică şi îndeplineşte şi una şi cealaltă.

Creştinii diferă în înțelegerea lor asupra locului pe care-l ocupă semnul darului Duhului. Transmiterea Duhului a fost asociată unor diferite gesturi. Pentru unii, este însuşi ritualul apei. Pentru alții, este ungerea cu mir (sa) punerea mâinilor pe care multe Biserici o numesc confirmare. Iar pentru alții, sunt toate trei, căci ei consideră că Duhul lucrează prin întreaga ceremonie. Toți sunt de acord să spună că botezul creştin este un botez în apă şi în Duhul Sfânt.

Comentariu

a) În unele tradiții se dă explicația că – aşa cum botezul ne face conformi lui Hristos cel răstignit,

îngropat şi înviat -, astfel prin mirungere creştinii primesc darul Duhului Cincizecimii, din partea Fiului, care a primit ungerea.

b) Dacă botezul ca încorporare la Trupul lui Hristos, tinde prin însăşi natura lui, la împărtăşirea

euharistică cu trupul şi sângele lui Hristos, se pune problema să vedem pentru ce un rit separat poate să fie adăugat între botez şi primirea la împărtăşire. Bisericile care botează copii, dar le refuză participarea la euharistie înaintea unui asemenea ritual, ar trebui să se întrebe dacă ele au cântărit bine şi au acceptat consecințele botezului.

c) Botezul trebuie reafirmat fără încetare. Forma cea mai firească a unei asemenea reafirmări este

celebrarea euharistiei. Reînnoirea promisiunilor făcute la botez, poate de asemenea să aibă loc la unele ocazii, ca de pildă la celebrarea anuală a misterului pascal sau cu ocazia botezării altor persoane.

C. Pentru o recunoaştere reciprocă a botezului

15. Bisericile sunt din ce în ce mai capabile să recunoască – unele, altora – botezul, ca unicul botez al lui Hristos, în măsura în care Iisus Hristos a fost mărturisit de candidat ca Domnul, sau, în cazul unui botez de copil, în măsura în care această mărturisire a fost făcută de Biserică (părinți, responsabili, naşi, naşe şi comunitatea) şi apoi afirmată prin credința personală şi prin angajament. Recunoaşterea reciprocă a botezului este, evident, un semn important şi un mijloc de exprimare a unității baptismale date în Hristos. Pretutindeni unde este posibil, Bisericile ar trebui să exprime în mod explicit recunoaşterea reciprocă a botezului lor.

16. Pentru a depăşi diferențele lor, cei care practică botezul adulților şi cei care botează copii ar trebui să reconsidere unele aspecte ale modului în care o fac. Cei dintâi ar trebui să exprime mai vizibil faptul că copiii se află sub protecția harului lui Dumnezeu. Ceilalți ar trebui să se ferească de a practica botezul, aparent, fără o deliberare prealabilă şi să ia în serios

răspunderea pe care o au în educarea copiilor botezați în vederea unui angajament adult față de Hristos.

V. Celebrarea Botezului

17. Botezul se celebrează cu apă, în numele Tatălui, al fiului şi al Sfântului Duh.

18. În celebrarea botezului, valoarea simbolică a apei ar trebui luată în serios şi să nu fie minimalizată. Actul cufundării poate exprima în mod corect faptul că, în botez, creştinul participă la îngroparea şi la învierea lui Hristos.

Comentariu

În unele tradiții teologice folosirea apei, toate asocierile ei pozitive cu viața şi cu binecuvântarea, semnifică continuitatea între vechea şi noua făptură,manifestând astfel o semnificație a botezului nu numai pentru făptura omenească, ci şi pentru întregul univers. În acelaşi timp, folosirea apei reprezintă o curățire a făpturii, o moarte față de tot ceea ce este negativ şi distrugător în lume; cei ce sunt botezați în trupul lui Hristos sunt făcuți participanți la o nouă existență.

19. Aşa cum a fost cazul în primele veacuri, darul Duhului la botez poate fi arătat în moduri diferite; de exemplu, prin semnul punerii mâinilor şi prin ungere sau mirungere. Semnul crucii evocă însemnarea cu pecetea Duhului făgăduit, semn eshatologic şi arvună a moştenirii finale din Împărăția lui Dumnezeu (Efeseni 1, 13 – 14). Redescoperirea unor asemenea semne concrete poate adânci ceremonia.

20. Într-o slujbă completă a botezului, ar trebui să se găsească măcar următoarele elemente: o invocare a Sfântului Duh; o renunțare la rău; o mărturisire de credință lui Hristos şi Sfintei Treimi; folosirea apei; o declarație că persoanele botezate au dobândit o nouă identitate ca fii şi fiice ai lui Dumnezeu şi ca membri ai Bisericii consideră că inițierea creştină nu este deplină fără pecetea Duhului Sfânt dăruit celui botezat şi participarea la împărtăşanie.

21. Ar fi nimerit ca – în cadrul slujbei botezului – să dea o explicație a sensului botezului, potrivit Scripturii: participare la moartea şi învierea lui Hristos, pocăință, iertare şi curățire, dar al Duhului, încorporare în Trupul lui Hristos şi semn al Împărăției.

Comentariu

Unele discuții recente arată că ar trebui să se acorde mai multă atenție unor greşite înțelegeri, întrețínute de contextul socio – cultural în care se situează botezul.

a)În unele părți ale lumii, obiceiul ca în cursul slujbei botezului să se dea un prenume celui botezat, a condus la o confuzie între botez şi obiceiuri locale de atribuire a unui nume. Această confuzie este deosebit de regretabilă dacă – în unele culturi cu predominanță necreştină – cei botezați trebuie să primească prenume creştine care nu sunt înrădăcinate în tradiția lor culturală. În elaborarea disciplinei lor privind botezul, Bisericile ar trebui să fie atente să pună accentul pe adevărata semnificație a botezului, pentru a evita o inutilă îndepărtare a celor botezați, de cultura locală, prin atribuirea unor nume străine. Un prenume primit din propria lui cultură de origine înrădăcinează pe botezat în această cultură şi, în acelaşi timp, evidențiază universalitatea botezului, încorporarea în Biserica cea una, sfântă, sobornicească şi apostolică, ce se întinde la toate popoarele pământului.

b) În multe Biserici majoritare europene şi nord-americane, se practică adesea botezul copiilor aparent fără nici o discriminare. Aceasta contribuie la lipsa de grabă a Bisericilor care practică botezul adulților, în a recunoaşte validitatea acestui botez; acest fapt ar trebui să conducă

la o reflexiune mai critică privind semnificația botezului înlăuntrul chiar al Bisericilor multitudiniste.

c) Unele Biserici africane practică botezul Duhului Sfânt, fără apă, prin punerea mâinilor, deşi recunosc botezul celorlalte Biserici. Este necesar un studiu în privința acestei practici şi a relației ei cu botezul cu apă.

22. În mod obişnuit botezul este celebrat de către un slujitor instituit, deşi în unele împrejurări sunt şi alții autorizați să boteze.

23. Dat fiind că botezul este strâns legat de viața comunitară şi de cultul Bisericii, ar trebui să fie celebrat în timpul unui serviciu liturgic public, astfel încât membrii comunității să-şi amintească de propriul lor botez, să primească pe cei botezați în comunitatea lor frățească şi să se angajeze să-i formeze în credința creştină. Aşa ca în practica Bisericii primare, marile sărbători ale Paştelui, ale Cincizecimii şi ale Bobotezei sunt potrivite pentru celebrarea botezului."

b) " Simpozion inter-ortodox la Boston- SUA asupra documentului Consiliului Ecumenic al Bisericilor : "Botez, Euharistie, Preoție" [675]

"**Introducere**

1. Dăm slavă lui Dumnezeu Celui în Treime că noi, ierarhi şi teologi, reprezentând Bisericile Ortodoxe Răsăritene şi Vechi Orientale, membre ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor, am putut să ne întâlnim la <<Holy Cross Greek School of Teology>>, în Brookline, Massachusetts – SUA (o listă a participanților se anexează la acest Raport). Țelul nostru a fost să clarificăm o seamă de probleme care se vor putea pune Bisericilor ortodoxe când vor proceda la alcătuirea unui răspuns oficial la documentul *Botez, Euharistie şi Preoție* (B.E.M.), adoptat la Lima (1982) de către Comisia <<Credință şi Constituție>> din cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor.

2. Am dori să ne exprimăm gratitudinea celor ce au găzduit simpozionul, Arhiepiscopiei Greco - Ortodoxe din America de Nord şi de Sud, şi Şcolii teologice <<Holy Cross>> (Sfânta Cruce), ca şi <<Secției intereselor Ortodoxe>> (The Orthodox Task Force), şi Comisiei <<Credință şi Constituție>> din cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor, care au mediat organizarea unei întâlniri atât de reprezentative. Suntem de asemenea recunoscători pentru ocazia ce ni s-a dat de a vizita mai multe parohii ortodoxe din regiunea Boston.

Eminența Sa Arhiepiscopul Iakovos, Primatul Arhiepiscopiei Greco - Ortodoxe din America de Nord şi Sud a salutat pe membrii Simpozionului cu prilejul ceremoniei de

[675] În : **Biserica Ortodoxă Română**, CIII,nr.7-8, (1985), pp.501-505, prezentare şi traducere Î.P.S.Dr. Antonie Plămădeală: "Între 11 – 18 iunie 1985 a avut loc la Boston – SUA un Simpozion organizat de Consiliul Ecumenic al Bisericilor – Comisia Credință şi Constituție - în vederea discutării de către reprezentanți ai Bisericilor Ortodoxe a documentului "Botez, Euharistie, Preoție" (Lima, 1982). Gazda a fost I.P.S. Arhiepiscop Iakovos al Arhiepiscopiei greco-ortodoxe din cele două Americi, la Şcoala Teologică "Sfânta Cruce". Biserica Ortodoxă Română a fost reprezentată de I.P.S. Mitropolit Antonie al Ardealului. Discuțiile au avut loc în limba engleză într-una din zile, la invitația şi sub conducerea preotului român Nicolae Apostola, duhovnic la Seminarul Holy Cross din Boston şi paroh al unei comunități române ortodoxe din Worcester, toți participanții la Simpozion au vizitat cele cinci biserici ortodoxe din oraşul Worcester. Parohiile din oraş au organizat o agapă, la care s-au ținut cuvântări. La sfârşitul lucrărilor toți participanții au fost invitați la o recepție la New York (19 iunie 1985) de către Arhiepiscopul Iakovos.În urma discuțiilor, analizelor, în patru grupe de lucru (Mitropolitul român Antonie a condus una dintre grupele de lucru), şi în urma prezentării unor referate, participanții la Simpozion au elaborat un referat cu următorul conținut:" redat *infra.*

deschidere a lucrărilor, împreună cu alţi distinşi reprezentanţi ai Bisericii Ortodoxe locale şi altor Biserici din regiune.

3. Moderatorul Simpozionului fost Eminenţa Sa Prof. Dr. Mitropolit Hrisostom de Mira (Patriarhia Ecumenică din Constantinopol). Au prezentat comunicări următorii: Rev. Dr. Günther Gassman şi Rev. Dr. Ghenadios Limuris: *Introducere generală asupra documentului <<Botez Euharistie, Preoţie>> în situaţia ecumenică de astăzi*; Prof. Dr. Nicos Nissiotis: *Sensul Recepţiei în legătură cu rezultatele dialogului ecumenic, pe baza documentului BEM.* Acestuia i-a răspuns Episcopul Nerses Bozabalian. Apoi au vorbit: Arhiepiscopul Kiril de Smolensk: *Semnificaţia şi statutul documentului BEM în mişcarea ecumenică;* Mitropolitul Dr. Antonie al Ardealului: *Documentul BEM în teologia ortodoxă românească. Stadiul actual al discuţiilor;* Prof. Dr. Theodor Stilianopoulus: *Problema recepţiei Documentului BEM în Biserica Ortodoxă, în lumina angajamentelor sale ecumenice.* I-a răspuns Rev. Dr. K. M. George. Apoi au vorbit: Rev. prof. dr. Thomas Hopko: *Problemele ce confruntă Ortodoxia în <<Procesul de Recepţie>> al BEM – ului.* I-a răspuns Mitropolitul Prof. Dr. Hrisostom de Mira.

4. Pe baza acestor comunicări şi discuţiilor în plenară, şi discuţiile în patru grupe de lucru participanţii la Simpozion supun spre apreciere următoarele consideraţii şi recomandări:

B.Semnificaţia B.E.M.- ului şi răspunderile ortodocşilor

1. Ni se pare că noi, ca ortodocşi, trebuie să salutăm Documentul de la Lima ca o experienţă şi un nou stadiu în istoria Mişcării ecumenice. După secole de înstrăinare, ostilitate şi indignare reciprocă, creştinii împărţiţi încearcă să vorbească împreună asupra unor aspecte esenţiale ale vieţii bisericeşti, anume: Botez, Euharistie şi Preoţie (Ministry). Acest proces este unic, dacă avem în vedere larga atenţie ce se acordă Documentului de la Lima în toate Bisericile. Ne bucurăm că teologii ortodocşi au jucat un rol important în formularea acestui Document.

2. În general, noi primim B.E.M. – ul ca pe un remarcabil document ecumenic de convergenţă doctrinală. De aceea trebuie apreciat ca o încercare serioasă de a aduce lumină şi de a exprima astăzi <<Credinţa Bisericii de-a lungul veacurilor>> (Prefaţa B.E.M. – p. X).

3. În multe secţiuni credinţa Bisericii este exprimată în chip clar pe baza tradiţiei biblice şi a teologiei patristice. Există însă alte secţii în care ortodocşii găsesc formulări pe care nu le pot accepta şi asupra cărora ar dori să se facă eforturi pentru a se exprima mai corect credinţa Bisericii. Precum se declară în documentul însuşi, în anumite domenii procesul trebuie continuat prin mai multă reflecţie, prin adâncire şi clarificare.

4. În sfârşit, există secţii în care se foloseşte o terminologie care nu este aceea cu care sunt obişnuiţi ortodocşii. Totuşi în unele dintre aceste cazuri, sub terminologia nefamiliară se poate descoperi că sensul este în fapt aproape de credinţa tradiţională. În alte părţi ale B.E.M. – ului notăm o terminologie care este familiară ortodocşilor, dar care poate fi înţeleasă altfel.

Credem de asemenea că Bisericile ortodoxe au datoria să răspundă în mod responsabil la invitaţia Comisiei <<Credinţă şi Constituţie>>, în special din trei motive:

a) pentru că avem de-a face aici cu probleme de credinţă, şi a fost insistenţa Bisericilor Ortodoxe de multă vreme că şi Consiliul Ecumenic al bisericilor trebuie să-şi îndrepte atenţia în special asupra problemelor referitoare la credinţă şi unitate;
b) pentru că ortodocşi au participat la pregătirea textului de la început şi au adus o contribuţie substanţială la alcătuirea lui;
c) pentru că e important a se avea răspunsurile tuturor Bisericilor Ortodoxe şi nu numai ale unora dintre ele.

C. Răspuns şi recepţie

1. Atât la cea de-a şasea Adunare generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, de la Vancouver (1983), precum şi la ultima sesiune a Comitetului central (1984) al C.E.B., ortodocşii s-au obligat să răspundă la B.E.M. în vederea continuării eforturilor mişcării ecumenice.

2. Am vrea să distingem între un răspuns imediat din partea Bisericilor Ortodoxe membre ale C.E.B., cu privire la B.E.M. şi forma recepţiei în timp a textului conform tradiției ortodoxe. Noi afirmăm că noţiunea recepţiei documentului B.E.M., aici este deosebită de înțelesul clasic ortodox, al recepţiei decretelor şi deciziilor Sfintelor Sinoade.

3. Recepţia documentului B.E.M. înseamnă că noi recunoaştem în acest text unele dintre elementele constitutive ale credinţei noastre cu privire la Botez, Euharistie şi Preoţie, aşa încât putem depune mărturie comună în faţa lui Iisus Hristos şi să ne îndreptăm împreună spre scopul comun: unitatea. Astfel, recepţia în acest stadiu este un pas mai departe în <<procesul creşterii noastre împreună în încredere reciprocă>>, spre convergenţa doctrinală şi în cele din urmă către <<comuniunea unii cu alţii pe linia Apostolilor şi a învăţăturilor Bisericii universale>> (B.E.M., prefaţă, p. IX).

4. Recepţia documentului B.E.M. ca atare nu implică în mod necesar o recunoaştere eclesiologică ori practică a slujirii (ministry) şi a tainelor Bisericilor nonortodoxe. O astfel de recunoaştere ar cere o acţiune specială din partea Bisericilor Ortodoxe.

5. Ca un pas iniţial către acest fel de recepţie, am dori ca în chip oficial Bisericile Ortodoxe să faciliteze studierea şi discutarea documentului B.E.M. la diferite nivele ale vieţii bisericeşti aşa încât fiecare Biserică să evalueze documentul în vederea unităţii finale a tuturor Bisericilor.

6. În acest proces de discernământ Bisericile Ortodoxe să fie sensibile la procesul similar de evaluare a textului şi la dialogurile bilaterale între Bisericile membre ale C.E.B. şi Biserica Romano – Catolică. Astfel evaluarea noastră va di în întregime informată de reflecţiile ecumenice şi de experienţele stimulate de acest text.

D. Câteva puncte care necesită clarificări

1. Noi ortodocşii recunoaştem multe elemente pozitive în B.E.M. care exprimă aspecte însemnate ale credinţei apostolice. Afirmând această apreciere iniţială a B.E.M. – ului, dăm câteva exemple printre care, credem noi, mai au nevoie de clarificări şi elaborare. Există de asemenea şi alte probleme care nu au fost menţionate în acest text.

2. În secţia despre *Botez* notăm:

a) Relaţia dintre unitatea Bisericii şi unitatea baptismală (par 6);

b) Rolul Sfântului Duh în Botez şi în consecinţă relaţia dintre Botez şi Mirungere, legând apa şi Duhul prin încorporarea membrilor în corpul lui Hristos (par. 5.14);

c) Rolul exorcismelor şi lepădării de cel rău în ritul baptismal (par. 20);

d) Termenii <<*semn*>>, <<*semn sacramental*>>, <<*simbol*>>, <<*celebrant*>> (par. 22) <<*viaţă morală*>> şi alţi termeni din text.

3. În secţia asupra *Euharistiei* notăm:

a) Relaţia Euharistiei cu eclesiologia în lumina naturii euharistice a Bisericii şi înţelegerea Euharistiei ca <<taină a lui Hristos>> şi ca <<taină a Bisericii>> (par. 11);

b) Relaţia între participarea la Euharistie şi unitatea în credinţă;

c) Rolul Sfântului Duh în Euharistie, ca referinţă specială la *anamnesis* în relaţia ei cu *epiclesis* (par. 10, 12);

d) Relația dintre Euharistie şi pocăință. Mărturisire şi reconciliere cu congregația euharistică;

e) Înțelesul *jertfei* (par. 8), a *prezenței reale* (par. 13), a cuvântului *ambasador* (par. 29) şi implicațiile cuvintelor <<în scopul comuniunii>>, cu privire la rezervarea elementelor euharistice (par. 15);

f) Participarea copiilor botezați la Euharistie.

4. În secția asupra *Preoției* (Ministry) notăm:

a) Legătura dintre Preoție ca hirotonie şi slujirea apostolilor şi succesiunea apostolică (par. 10, 35);

b) Distincția dintre preoția întregului popor al lui Dumnezeu şi preoția sacramentală (cu hirotonie), în lumina învățăturii pauline asupra diferitelor funcții ale membrelor Trupului unic al lui Hristos (par. 17 şi comentariile);

c) Problemele legate de hirotonia femeilor ca preoți (par. 18), inclusiv felul în care problema este formulată în textul B.E.M. – ului;

d) Relația dintre episcop, presbiter şi diaconi;

e) Relația dintre episcopé, episcop şi Euharistie.

E. Probleme ce stau în fața bisericilor ortodoxe

Având în vedere lucrarea viitoare în legătură cu B.E.M., notăm următoarele considerații şi recomandări:

1. Vor fi făcuți paşi în vederea traducerii şi distribuirii documentului B.E.M. în limbile tuturor Bisericilor Ortodoxe;
2. Bisericile ortodoxe să aibă grijă ca documentul B.E.M. să fie studiat şi discutat de grupe de clerici şi laici, de Seminariile şi Facultățile de Teologie, de asociațiile clericale ca şi de către grupuri interconfesionale;
3. Bisericile Ortodoxe să fie deschise lecturii B.E.M. – ului şi să răspundă în legătură cu el în spirit de auto – examinare, în special în ceea ce priveşte practicile curente din biserici şi parohii. Ele vor folosi de asemenea acest proces ca pe un stimulent şi ca o încurajare pentru reînnoirea propriei lor vieți;
4. Studiind şi evaluând B.E.M. – ul, ortodocşii vor depăşi scolasticismul teologic din secolele recente, reluând creativitatea şi dinamica teologiei biblice şi patristice. Aceasta îi va face capabili să ajungă la perspective mai largi şi să gândească mai adânc asupra anumitor probleme;
5. În conversațiile bilaterale în curs, Bisericile Ortodoxe vor ține seamă şi de B.E.M.

F.Perspective pentru activitatea viitoare a Comisiei Credință şi Constituție

Cu privire la activitatea viitoare a Comisiei <<Credință şi Constituție>> şi a Consiliului Ecumenic al Bisericilor în general, recomandăm următoarele perspective pentru o mai exactă interrelație între B.E.M.şi proiectele de studii ale Comisiei <<Credință şi Constituție>>, precum: <<*Spre o expresie a credinței apostolice astăzi*>> şi <<*Unitatea Bisericii şi reînnoirea Comunității omeneşti* >>.

1. Procesul unei reconsiderări ecumenice a tradiției şi credinței apostolice aşa cum s-a început prin B.E.M., să fie continuat în mod conştient în celelalte două proiecte de studii;
2. E necesar să fie clară înțelegerea că Botezul, Euharistia şi Preoția (Ministry) sunt elementele esențiale ale tradiției şi credinței apostolice. În acelaşi timp, le sunt

expresii fundamentale ale mărturiei şi slujirii Bisericii pentru lumea de azi şi nevoile ei, preocupările ei şi reînnoirea ei. Reînnoirea vieţii Bisericii şi a lumii nu pot fi separate de viaţa liturgică şi sacramentală a Bisericii, nici de responsabilitatea ei pastorală;

3. Aceste alte două proiecte să fie de asemenea folosite când se vor trimite răspunsurile la B.E.M.;
4. Documentul de la Lima scoate în evidenţă relaţia importantă dintre <<regula credinţei>> şi <<rânduiala rugăciunii>> de care ortodocşii sunt atât de profund legaţi. De aceea sperăm că în celelalte două proiecte de studii ale Comisiei <<Credinţă şi Constituţie>> această relaţie este în mod serios luată în consideraţie;
5. Recomandăm apoi ca unul dintre punctele importante ale viitoarei activităţi a Comisiei <<Credinţă şi Constituţie>> în relaţie cu B.E.M.-ul să fie clarificarea terminologiei teologice şi a problemelor lingvistice în traduceri. Acestea par a fi necesare mai ales cu privire la titlul <<Ministry>> din secţia a treia a B.E.M.-ului şi cu privire la unii termeni ca: <<recepţie>> şi <<botezul credincioşilor sau al adulţilor>>.
6. Pornind de la clarificarea viziunii Bisericii care e prezentă în B.E.M., activitatea viitoare a Comisiei <<Credinţă şi Constituţie>> să se concentreze asupra eclesiologiei prin evidenţierea perspectivelor eclesiologice din B.E.M., în răspunsurile Bisericilor la B.E.M. şi în celelalte proiecte de studii ale Comisiei <<Credinţă şi Constituţie>>."[676]

c) Răspunsurile bisericilor ortodoxe la secţiunea despre Botez din documentul B.E.M.[677]

a. Patriarhia Ecumenică a Constantinopolului[•]

" **Prefaţă**

1. După ce a studiat prin organele sale competente textul de la Lima, << Botez, Euharistie şi Slujire>>, patriarhul ecumenic a cerut Comisiei patriarhale şi sinodale pentru chestiuni interconfesionale să formuleze reflecţiile şi judecăţile sale în privinţa acestui document.
2. În primul rând recunoaştem şi noi << că textul BEM, elaborat de Comisia Credinţă şi Constituţie cu participarea teologilor ortodocşi, este un document ecumenic important despre convergenţe teologice fundamentale, un document care exprimă o experienţă care deschide perspective noi în istoria mişcării ecumenice>>.[678]

---

[676] Ibid. În încheiere, Î.P.S.Antonie al Ardealului scrie: „ Noi , participanţii la simpozion, am trăit această întâlnire ca pe un prilej de schimburi de vederi şide clarificare a unor perspective comune. Am văzut de asemenea în acest Simpozion un important mijloc de contacte şi cooperare în continuare între Bisericile Ortodoxe şi, prin acestea promovând spiritul nostru conciliar. Documentul acesta a fost prezentat Comitetului central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor (Buenos – Aires, iulie – august 1985) şi tuturor Bisericilor Ortodoxe care urmează să-l aprecieze şi să-şi alcătuiască propriul răspuns la documentul B.E.M. Biserica Ortodoxă Română a instituit o Comisie sub preşedinţia semnatarului acestor rânduri, care să facă propuneri Sfântului Sinod, în sesiunea din toamna lui 1985." A se vedea răspunsul Bisericii noastre *infra*.

[677] Este de notat că aceste răspunsuri apar la începutul volumelor respective (n.tr.)

[•] 4.700.000 membri, 133 ierarhi, 5.935 preoţi (1987)

3. În consecinţă acest document este întâmpinat cu bucurie, ca rod al eforturilor făcute în ultimele decenii de Comisia Credinţă şi Constituţie a Consiliului Ecumenic al Bisericilor. În această privinţă, Sanctitatea Sa patriarhul ecumenic Dimitrios declara: << Astăzi ne bucurăm constatând lăudabilul fapt că de câţiva ani s-a reluat de către CEB căutarea unităţii creştine pentru care a şi fost creat [CEB]. Aceasta se vede din activitatea Comisiei Credinţă şi Constituţie. De curând această Comisie a editat un document despre << Botez, Euharistie şi Slujire >> , în care Biserica Ortodoxă găseşte cu satisfacţie multe elemente ale învăţăturii sale despre aceste subiecte fundamentale. Ne rugăm ca această reîntoarcere, precum şi progresul CEB înspre ţintă sa esenţială să se permanentizeze >>.[679]
4. În pofida celor mai de sus, BEM, aşa cum este astăzi, nu poate, în nici un caz, să exprime unitatea şi comuniunea de credinţă şi tradiţie a Bisericii, una, sfântă, catolică (soborniceească) şi apostolică a Crezului, a Sinoadelor ecumenice şi a Părinţilor cu care Biserica noastră ortodoxă se identifică pe sine.
5. Cu privire la natura acestui text , acesta constituie un răspuns adresat organelor competente ale CEB, fără a însemna o << recepţie >> a conţinutului BEM : este o atitudine constructivă faţă de această lucrare importantă. Prin acest răspuns nu dorim să intrăm în detaliile documentului, ci să oferim o apreciere generală a sa pe baza tezelor doctrinare ale Bisericii noastre Ortodoxe.
6. De la începutul mişcării ecumenice, Patriarhia Ecumenică şi-a exprimat în mod repetat dorinţa de a se ajunge la un acord teologic care să servească ca fundament al unităţii care se caută între biserici, cu condiţia ca acestea să-şi găsească rădăcinile comune în credinţa apostolică şi în tradiţia Bisericii nedespărţite. Este suficient să menţionăm aici enciclica patriarhală din anul 1920 << către bisericile lui Hristos de pretutindeni >> - prin care le propunea înfiinţarea unei << ligi de biserici >>, scopul final fiind unitatea lor în credinţa creştină comună – şi mesajul său cu ocazia aniversării a 25 de ani de la fondarea CEB (1973). Acest mesaj exprimă stima profundă pentru activitatea desfăşurată în cadrul CEB, dar şi elemente critice şi o apreciere necesară a poziţiei, ţelurilor şi liniilor directoare, temelor şi obiectivelor de-a lungul drumului comun spre unitatea bisericilor.
7. În acest mod a participat Patriarhia ecumenică, şi participă în continuare activ la toate iniţiativele constructive, atât în dialogurile bilaterale cât şi în cele multilaterale, asumându-şi ca ultim scop unirea bisericilor.

Elemente pozitive

8. (a) Afectată de discuţii care durează de mulţi ani, care nu au produs întotdeauna rezultate concrete, mişcarea ecumenică încearcă astăzi să descopere mijloacele de depăşire a crizei interne şi să facă faţă unei lumi ce devine pe zi ce trece mai secularizată şi mai tulburată – fiind ea însăşi divizată- de o multitudine de factori ne- teologici: economici, politici, sociali, culturali, rasiali şi aşa mai departe…

   În cadrul acestei lumi divizate, din păcate, şi creştinătatea apare ca divizată, şi se apropie de cel de al treilea mileniu suspinând sub povara acestor separări.
9. În contextul separărilor din lume şi din cadrul creştinătăţii, documentul de la Lima, care abordează ambele aspecte, izbuteşte să inculce un suflu nou şi puternic. Este momentul în

---

678 Decizia Comisiei pregătitoare inter-ortodoxe, Chambesy, 15-23 februarie 1986, despre Ortodoxie şi mişcarea ecumenică, &7.

679 Interviu al Sanctităţii Sale la televiziunea italiană, 3 martie 1983, în **Episkepsis,** nr.291, 1 aprilie 1983

care mişcarea ecumenică, prin activitatea sa şi prin dialogurile multilaterale, încearcă să descopere o teologie vie şi coerentă în slujba unităţii Bisericii al cărei cap este Iisus Hristos.

10. (b) Patriarhia ecumenică doreşte să felicite Comisia Credinţă şi Constituţie a CEB pentru iniţiativa de a examina temele fundamentale: Botezul, Euharistia şi slujirea, care pentru Biserica Ortodoxă sunt sfinte taine (*mysteria*) ale credinţei şi vieţii Bisericii.
11. (c) Faptul că acest document a fost pregătit de teologi aparţinând majorităţii bisericilor membre al CEB şi Bisericii Romano-Catolice, este un element încurajator în favoarea sa şi arată că, în pofida diviziunilor existente, bisericile şi teologii lor sunt capabili de dialog şi colaborare într-un proiect comun, acela al unităţii Bisericii, chiar cu biserici care nu au nici o ecclesiologie definită, nici o tradiţie doctrinară.
12. Elaborat în acest mod, documentul s-a bucurat, de la prima sa apariţie cu patru ani în urmă, de o largă circulaţie, atât în bisericile unde a fost cunoscut începînd cu forurile lor supreme (sinoade, prezidii, etc.) şi până la nivelul parohial, în diferitele facultăţi de teologie şi institute şi în unele dialoguri bilaterale, cât şi consiliile unor biserici locale la diferite nivele. Acesta este cu adevărat un element pozitiv. Ca un rezultat al acestei circulaţii, mai ales în Apus, textul în discuţie a devenit deja un punct de referinţă la întrunirile ecumenice, ca şi în sfera mai largă a cooperării şi cunoaşterii reciproce a creştinilor aparţinând bisericilor divizate.

    A contribuit la această largă circulaţie şi numărul neobişnuit, pentru un document ecumenic, de traduceri care s-au făcut. Totuşi, aceasta nu înseamnă ca s-a difuzat atît de mult cât s-a dorit.

13. În pofida imperfecţiunilor, BEM este o contribuţie la întoarcerea la vechea tradiţie a Bisericii nedivizate, pe care trebuie să se fundamenteze unirea bisericească. Biserica noastră speră că influenţa sa va fi extinsă la teologia creştină în general, şi va ajuta bisericile şi confesiunile care au primit documentul să descopere în mod deplin identitatea lor ecclesiologică.

Elemente negative

14. Patriarhia ecumenică nu poate sub nici o formă să accepte şi să împărtăşească premisele şi concluziile textului de la Lima în sensul trecerii la intercomuniune sau chiar la ospitalitate euharistică, înainte ca toate condiţiile necesare împărtăşirii să fi fost împlinite.
15. În privinţa folosirii termenului << receptare >> , trebuie notat că diferă de interpretarea clasică ortodoxă a receptării de către conştiinţa întregii Biserici a dogmelor şi deciziilor sfintelor Sinoade. Mai mult, << receptarea >> BEM nu implică în mod necesar recunoaşterea – ecclesiologică şi practică- a celor trei taine (mysteria) ale bisericilor cu care Biserica Ortodoxă se găseşte în dialog, dar nu încă în comuniune bisericească.
16. Referitor la termenul << convergenţe >> , care este caracteristic textului de la Lima încă din subtitlu, Biserica noastră ar dori să vadă clarificat acest termen. Ce înseamnă mai exact? Ce idei transmite folosirea lui? Implică oare acest cuvânt primii paşi înspre un << consens >> mai general? Sau reprezintă doar o apropiere, pe cât este cu putinţă, în vederea unui ţel comun care nu este posibil de atins în mod deplin? În ambele cazuri, folosirea termenului nu este potrivit pentru caracterizarea unui document, înainte de a fi fost bine studiat şi analizat de către biserici.

Pentru Ortodoxie, adevărul revelat şi învăţat de către aceasta este o continuă comuniune, armonizată de puterea Duhului Sfânt. Pentru noi toate – tradiţia, doctrina, canoanele, chiar şi istoria însăşi – se succed una după cealaltă şi formează un tot.

17. Trebuie să se admită că o slăbiciune a textului este absenţa unei substructuri ecclesiologice care să sprijine şi să omogenizeze elementele separate.

Necesitatea unei ecclesiologii comune constituie pentru Biserica noastră punctul de plecare pentru orice conversaţie sau critică cu privire la textul de la Lima, şi nu punctul final. Trebuie să se cunoască bine ecclesiologia pe care se fundamentează BEM atunci când se studiază cele trei Taine (mysteria) ale Botezului, Euharistiei şi Slujirii (Preoţiei).

Pentru Biserica Ortodoxă, credinţa este o cale trasată de învăţătura (doctrina) şi tradiţiile ecclesiastice, care duce la mântuire şi îndumnezeire. Astfel nu este posibil să se caute un << consens >> în privinţa Botezului, Euharistiei şi Slujirii fără existenţa unui acord pe calea spre mântuire şi îndumnezeire, care presupune un acord în privinţa eccelsiologiei.

Biserica este şi rămâne trupul lui Hristos. Poporul lui Dumnezeu este expresia lui vie. În sine Biserica este o realitate care depăşeşte timpul şi spaţiul.

Într-o astfel de biserică Tainele (*mysteria*) sunt săvârşite în mod canonic şi valid. Potrivit tradiţiei ortodoxe, Biserica << este făcută cunoscută de Taine>>.[680] De aceea, Patriarhia Ecumenică nu poate omite faptul că cele trei teme ale textului de la Lima sunt sfinte taine (mysteria) pentru Biserica Ortodoxă şi că orice altă perspectivă sau dimensiune conferită acestor taine de oricine ar fi, şi bineînţeles de textul de la Lima, este inacceptabilă.

Biserica din Constantinopol consideră că documentul BEM nu poate fi folosit de credincioşii săi ca mijloc de catehizare şi de cult din cauza lipsei elementelor fundamentale de ecclesiologie.

18. Din acest punct de vedere este corect şi justificabil că se exprime satisfacţia în privinţa raportului Symposionului inter-ortodox desfăşurat la Holy Cross Theological Seminary, Boston, SUA (iunie 1985). Acest raport, deşi nu este un răspuns ortodox obişnuit, exprimă totuşi anumite idei şi consideraţii ortodoxe în privinţa BEM, fără a fi obligatorii pentru bisericile participante. Mai mult, acest raport conţine opinii clare împărtăşite de lumea ortodoxă, mai ales în privinţa punctelor concrete din BEM care necesită clarificări în cele trei secţiuni despre Botez, Euharistie şi Slujire.[681]

Perspective şi recomandări

19. În primul rând am dori să ne exprimăm opinia şi speranţa[682] că ecclesiologia va fi printre priorităţile imediate ale programelor Comisiei Credinţă şi Constituţie în următorii ani, în strînsă relaţie cu cele trei Taine (mysteria) ale Botezului, Euharistiei şi Slujirii. Altfel, există pericolul ca BEM să-şi piardă importanţa şi oportunitatea, putând ajunge unul dintre multele documente ale CEB. Este de dorit ca să inaugureze Comisia Credinţă şi Constituţie un program care să fie

---

680 Sf.Nicolae Cabasila, **Explicarea Sfintei Liturghii**, PG 150,452C

681 Secţiunea a IV-a a raportului „ Câteva puncte care necesită clarificări", în : **Orthodox Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry**, eds. G.Limouris şi M.Vaporis, Holy Cross Press, Faith and Order Paper no.128, 1985, pp.162-163

682 Într-adevăr în ultimii ani ecclesiologia a fost tema majoră de studiu pentru Comisia Credinţă şi Constituţie a CEB, s-au editat şi doua volume în acest sens prezentate la a VIII şi respectiv a IX Adunare generală a CEB (Harare 1998 şi Porto Alegre 2006) : **The Nature and Purpose of the Church. A stage on the way to a common statement,** Faith and Order Paper nr. 181, 1998 şi ediţia a doua cu adaosuri importante, ca rezultat al răspunsurilor bisericilor, avand titlul modificat : **The Nature and Mission of the Church. A Stage on the Way to a Common Statement**, Faith and Order Paper 198, Geneva, 2005, **(n.n.)**

pur ecclesiologic, unul care să ofere bisericilor o şansă de a descoperi puncte comune şi adevărate << convergențe >> în teologia lor şi în progresul lor comun înspre unitate.
20. Patriarhia Ecumenică este dornică să participe la un astfel de program, dacă se va acorda atenția cuvenită << conceptului >> şi << naturii >> Bisericii pe temeiul învăţăturii autentice şi tradiției Bisericii nedespărțite a primelor secole.
21.O altă opinie şi perspectivă a Patriarhiei Ecumenice, în relație cu studierea şi analizarea documentului BEM, este necesitatea pentru Comisia Credință şi Constituție de a determina relația în terminologie între BEM şi Declarația de la Toronto (1950) cunoscută sub titlul: << Biserica, Bisericile şi CEB >>. Este adevărat că în Declarație se spune că CEB există pentru ca diferitele biserici să îşi poată vedea diferențele lor, şi că nici o biserică nu este obligată să îşi schimbe ecclesiologia deoarece este membră a Consiliului.[683] Dar există pericolul ca BEM, datorită anvergurii sale, să treacă dincolo de tezele şi garanțiile date de Declarația de la Toronto în privința identității ecclesiologice a fiecărei biserici. Căci dacă acceptăm că BEM este un document care conține doar << tendințe convergente >> (convergențe), fără premise ecclesiologice clar exprimate, contrastul cu Declarația de la Toronto devine evidentă în mod automat.
22. În privința celui de al treilea punct în aria perspectivelor şi recomandărilor relativ la viitorul BEM, este obligatoriu să se reflecteze şi să se pună întrebarea cum îşi propune Comisia Credință şi Constituție să îşi împlinească responsabilitatea sa de a evalua <<răspunsurile >> obținute din partea bisericilor membre ale CEB. Dacă aceste răspunsuri nu vor primi nici un *feedback* sau evaluare, toată activitatea istovitoare şi efortul recunoscut, de care a fost nevoie pentru elaborarea şi publicarea documentului BEM în lumea creştină va fi fost zadarnic. Şi o oportunitate deosebită pentru o mai concretă apropiere teologică între biserici va fi fost irosită.

În consecință, este recomandabil pentru Comisia Credință şi Constituție să ofere informații responsabile bisericilor membre ale CEB în legătură cu evoluțiile în privința BEM. Dacă nu se va proceda astfel, va fi spre dezamăgirea bisericilor.

Epilog

Unitatea bisericească este, mai presus de orice, cu siguranță dorința lui Dumnezeu Celui Sfânt. Dar nimeni nu poate ignora faptul că este, şi va fi, un rod al colaborării cu El (synergia) a bisericilor şi confesiunilor despărțite şi, în general, a tuturor creştinilor de bună-credință. În mod cert nu doar abstract, ci plecând de la premise teologice şi ecclesiologice concrete. A sosit <<*kairos* >>[684] - ul, <<*kairos* >> - ul Domnului, aşa încât ideea unității să devină o slujire zilnică (*diakonia*) şi misiune (*apostole*) a bisericilor înspre redescoperirea comună a credinței apostolice şi a tradiției Bisercii celei una şi nedespărțite şi înspre un progres comun asemănător în direcția unicului scop, unirea bisericilor, pe care a dorit-o şi pentru care s-a rugat Domnul Bisericii, Iisus Hristos: <<ca toți să fie una >> (Ioan 17,21).[685]

b. Patriarhia Ortodoxă Greacă a Alexandriei[•]

[683] Paragraful III,3
[684] „plinirea vremii", n.tr.
[685] **Churches respond to BEM, , Official responses to the "Baptism, Eucharist and Ministry" text,** vol.IV, editat de Max Thurian, Faith and Order Paper 137, World Council of Churches, , Geneva, 1987, pp.1-6
□ 350.000 membri, 176 biserici, 23 ierarhi, 147 preoți

De la început se precizează faptul că fiecare biserică autocefală ortodoxă va răspunde în mod separat, oferind opinia sa "oficială". Dar pentru o autentică poziție oficială asupra acestei chestiuni, va trebui convocat un sinod pan-ortodox, pentru a decide cu privire la atitudinea Bisericii Ortodoxe ca întreg.

Patriarhia, reprezentată în acest răspuns de Î.P.S. Mitropolit Parthenios al Cartaginei, consideră că bisericile ortodoxe vor accepta, dar nu vor "recepta" documentul, deoarece nu exprimă întreaga perspectivă teologică a Bisericii Ortodoxe. După cum afirmă chiar CEB nu este vorba de un text final despre subiectele tratate, nici nu reprezintă doctrina unei biserici membre a CEB. Este pentru prima dată în istoria CEB cînd delegați ai tuturor denominațiunilor creștine au reușit să elaboreze împreună un document de doctrină comună, şi aceasta dovedeşte valoarea dialogului din cadrul CEB. Dacă bisericile acceptă textul va fi un mare pas înainte spre unitatea Bisericii, iar rugăciunea lui Iisus Hristos "ca toți să fie una", nu va mai fi o utopie. Fără CEB, este posibil ca dialogurile bilaterale şi multilaterale să nu fi ajuns atât de departe, aşa ca textul de la Lima, care merită în mod sigur considerație. Apoi se exprimă acordul cu concluziile sympozionului inter-ortodox desfăşurat la Institutul Teologic Holy Cross din Boston. Cu privire la Botez se reiau parțial:

"1. Secțiunea despre Botez

Următoarele puncte necesită clarificare:

a) relația dintre unitatea Bisericii şi unitatea baptismală(&6)
b) rolul exorcismelor şi lepădării de cel rău în rânduiala Botezului (&20)
c) Lucrarea Sfântului Duh în Botez (&&5,14)".[686]

c. Biserica Ortodoxă Rusă •□

Se precizează de la început că textul de la Lima nu este un "consens" cu privire la Botez, Euharistie şi Slujire, nici nu reprezintă un acord deplin în credința, experiența de viață şi practica liturgică a bisericilor cu privire la aceste teme.[687] Textul ar fi doar "expunerea opiniilor împărtăşite de un grup de teologi, şi nu o declarație dogmatică a bisericilor, prin care să îşi prezinte învățătura (dogmatica şi ecclesiologia lor)"[688], nefiind suficient pentru a se pune acum problema restaurării comuniunii euharistice şi a *koinonia* dintre biserici. Documentul de la Lima va trebui să fie în continuare analizat de cei competenți, procesul de receptare fiind complex şi de durată, " Lima 82 este doar un alt pas pe anevoiosul şi lungul drum al unității, adică unitatea tuturor creştinilor în Biserica cea una, sfântă, catolică (sobornicească) şi apostolică".[689]

Cu privire la Botez răspunsul Bisericii Ortodoxe Ruse cuprinde două paragrafe :

1. "În secțiunea despre Botez, teologii care au participat la Lima afirmă statutul egal al botezului credincioşilor şi al botezului copiilor. Aceasta ar putea servi ca o bază pentru recunoaşterea reciprocă a validității ambelor feluri de botez şi pentru stoparea practicii re-botezării.

Pentru noi consecințele ar fi primirea catehumenilor, instruirea catehetică şi educarea copiilor botezați (12, comentariul &3;16)."

---

686 Ibid., vol.III, Faith and Order Paper 135, Geneva, 1987, pp.1,2

□• 50.000.000 membri, 76 eparhii, 20.000 parohii, 30.000 preoți (1986)

687 Ibid, vol.II, editat de Max Thurian, Faith and Order Paper 132, World Council of Churches, Geneva, 1986, p.5

688 Ibid.

689 Ibid.

2. “În text se afirmă : << Duhul Sfânt este lucrător în viața oamenilor înainte, în timpul şi după botezul lor >> (&5). Această formulare nu este destul de explicită cu privire la lucrarea unică a Duhului Sfânt în botez, când credinciosul moare pentru viața trupului şi păcatului, şi este născut pentru viața de spiritualitate şi sfințenie.

În paragraful 3 se afirmă: << Iisus a coborât în râul Iordan şi a fost botezat în solidaritate cu cei păcătoşi, pentru a împlini toată dreptatea (Mt.3,15) >>; în timp ce împlinirea întregii dreptăți nu constă în împărtăşirea de către Domnul a intereselor şi acordului comun cu păcătoşii, ci în faptul că a luat asupra sa păcatele lumii (v. Isaia 53; Efes.1,7).

Documentul stabileşte o legătură strânsă între misterul pascal al morții şi învierii şi darul Cincizecimii atunci când se afirmă: << Botezul, în sensul său plenar, semnifică şi îndeplineşte şi una şi cealaltă >> (&14). Totuşi, din punct de vedere ortodox, lucrarea binevoitoare a lui Dumnezeu pentru mântuirea noastră este împlinită prin Taina ungerii cu sfântul mir, unde “darurile Duhului Sfânt sunt conferite credinciosului în vederea creşterii şi întăririi în viața duhovnicească”.[690]

d.Biserica Greciei•

Răspunsul Bisericii Greciei este sub foma unei scrisori pe care, având în vedere stilul şi conținutul particular, o redăm integral în traducere:

“Atena, 19 mai 1986

Prof.Dr.Chrysostom- Gerassime Zaphiris
Mitropolit al Peristerion –ului

Rev. Dr. Gunther Gassmann
Director, Secretariatul Credință şi Constituție (Faith and Order Secretariat)
Consiliul Ecumenic al Bisericilor
Geneva

Dragă Dr. Gassmann,

Din încredințarea Comisiei sinodale pentru relații inter-ortodoxe şi inter-creştine a Bisericii Greciei, o comisie specială compusă din teologi şi-a asumat studierea întregii problematici a textelor despre << Botez, Euharistie şi Slujire >> pregătită de Comisia Credință şi Constituție a CEB. Această Comisie specială de teologi, întrunindu-se de multe ori, a studiat textele în discuție atât din punct de vedere al tradiției şi teologiei ortodoxe – în special al ecclesiologiei – cât şi al procesului special al << receptării >> acestora de fiecare dintre bisericile membre în CEB.

Comisia specială, după ce a analizat rapoartele scrise şi comentariile profesorilor Ioannis Kalogyrou, Vlasios Pheidas şi Gerasimos Konidaris asupra fiecărui text în parte, a purces la evaluarea teologică, din perspectivă ortodoxă, a celor trei texte, iar apoi, la sfârşit, la re-evaluarea metodologiei folosite de CEB în acest caz, şi a ajuns la următoarele concluzii:

---

[690] Ibid., p.8

□ Titulatura oficială, se presupune că se subînțelege că e vorba de Biserica Ortodoxă a Greciei. După cum se ştie, în Grecia, practic nu se recunosc deplin alte culte, nu li se asigură un cadru normal de funcționare.
9.025.000 membri, 78 eparhii, 8335 preoți, 84 ierarhi (1988)

1. Textele despre <<Botez, Euharistie şi Slujire >> trebuie, în cadrul misiunii Comisiei Credință şi Constituție, să descopere premisele teologice care să faciliteze dialogul mai larg dintre bisericile membre în CEB şi promovarea ideii de unitate a lumii creştine în dreapta credință şi în iubire. În acest sens, textele în discuție, sunt în orice caz exemple folositoare ale dialogului multilateral care se desfăşoară între reprezentanții diferitelor biserici membre în cadrul CEB, ca de exemplu propunerea privind introducerea instituției de *episkope*, şi , fără îndoială, va constitui o motivație serioasă pentru strădania teologică.
2. Biserica Ortodoxă a Greciei, ca unul dintre membrii fondatori ai CEB, participă activ, prin reprezentanții săi teologi, la dialogul multilateral care are loc în interiorul CEB – în pofida serioaselor rezerve exprimate câteodată de întregul său, cu referire la obiective, deviații şi eficacitate. În acest sens, au avut şi continuă să aibe loc discuții pe baza deciziilor luate la Sofia (deziderațele exprimate la Sofia) cu privire la schimbările necesare ale Constituției CEB în concordanță cu decizia asemănătoare luată la Consultația pre-sinodală pan-ortodoxă din anul 1976.
3. Procedura folosită de CEB în trimiterea textelor în analiză bisericilor membre pentru promovarea ideii << receptării >> lor – în orice fel s-ar înțelge termenul << receptare >> - este o inițiativă neobişnuită a CEB şi este în afara cadrului stipulat de articolele Constituției pentru continuarea dialogului multilateral în cadrul acestei organizații inter-creştine. CEB este doar cadrul în care bisericile sale membre desfăşoară în mod independent acest dialog.
4. Inovația introdusă de o decizie a Comitetului central al CEB în metodologia dialogului constituie, într-o ultimă analiză, o alterare a fundamentului constituțional şi o depăşire a principiilor constituționale cu privire la relațiile bisericilor membre ale CEB, deoarece implică o dezvoltare a relațiilor cu serviciile administrative ale CEB. Astfel, CEB printr-o asemenea inițiativă țintește spre abandonarea rolului său de cadru bine delimitat, pentru a se transforma pe sine în partenerul de dialog principal şi dinamic al bisericilor membre, care vor fi obligate să continue dialogul nu doar între ele în cadrul CEB, ci cu CEB însuşi.
5. Comisia specială a teologilor prin sublinierea consecințelor oricărui răspuns – indiferent de conținutul său – la procesul propus de CEB consideră noua metodologie introdusă:
   a) ca un proces inutil din punct de vedere ecclesiologic şi teologic, din moment ce nu se are în vedere nici un fel de revizuire sau corectare a ceea ce este considerat a fi forma finală a celor trei texte de la Lima, şi a fost anunțată deja definitivarea cercetării teologice necesare primei variante;
   b) ca neprevăzută de reglementările Constituției CEB şi ca neacoperită de procedurile stabilite anterior, cel puțin cu privire la modul prezentării propunerilor bisericilor membre;
   c) ca o schimbare a bazei constituționale şi a cadrului instituțional al relațiilor bisericilor membre din interiorul CEB.

Conform celor de mai sus, comisia specială de teologi, în pofida faptului că încurajează toate tipurile de evaluare teologică a textelor de la Lima, consideră nu doar lipsit de valoare, dar chiar dăunător orice tip de răspuns bisericesc oficial sau ne-oficial.

Al dumneavoastră sincer,

Chrysostomos
Mitropolit al Peristerion-ului
Preşedinte al Comisiei speciale de teologi“[691]

e.Biserica Ortodoxă Bulgară[•]

“În primul rând trebuie menționat că dintre cele trei Taine la care se face referire în textul de la Lima, cel cu privire la Botez este cel mai puțin extins. Este foarte firesc, dacă ne gândim că diferențele dintre biserici în privința acestei Taine sunt cele mai puțin semnificative în comparație cu celelalte două.

I.Acord în învățătura şi practica bisericilor

Nu este necesar să se sublinieze ce este comun şi acceptabil pentru toate bisericile. Acestea sunt evidente. Ar trebui menționat că în cuprins şi în textul propriu-zis documentul este bine întemeiat. Sunt abordate toate momentele importante, şi sunt reliefate toate elementele aflate în legătură cu esența şi celebrarea Tainei Botezului.

II. Obiecțiuni din punct de vedere ortodox

2. *Cu privire la terminologie*

Pentru conştiința ortodoxă sunt inacceptabili termenii: << semn >>, << semn sacramental >>, << rit >>, << orientare etică >> şi altele, întrucât în multe locuri folosirea lor nu arată caracterul sacramental al tainei. Aceşti termeni ar trebui reconsiderați cu atenție şi ar trebui apoi înlocuiți cu unii mai potriviți.

De asemenea, este nepotrivit să se vorbească despre << Iisus din Nazaret >>. Prin aceasta accentul pare să cadă mai ales, dacă nu exclusiv, pe firea umană a lui Iisus Hristos. Sfânta Scriptură ne oferă multe nume mai potrivite, cel mai important şi mai precis fiind << Domnul Iisus Hristos >>, care evidențiază adevărul despre cele două naturi şi unitatea lor în Persoana lui Iisus Hristos.

3. *În concluzie*

a) Nu se spune nimic în document despre formula sacramentală folosită în celebrarea Tainei Botezului. Acesta este un fapt de o mare importanță. Aşa cum se ştie, în Biserica Ortodoxă noi folosim formula impersonală << Se botează … >>, în timp ce în alte biserici se foloseşte forma personală << Eu te botez…>>. Această diferență ar trebui îndepărtată ca rezultat al discuțiilor viitoare asupra acestui document. Ceea ce, totuşi, ar trebui luat în considerație este faptul că, păstrând vechea practică, Biserica Ortodoxă nu poate schimba această formulă, prin care se evidențiază că adevăratul săvârşitor al Tainei este Dumnezeu Însuşi.
b) În pofida faptului că Botezul, celebrat de diferite biserici, este recunoscut ca valid şi irepetabil, documentul ar trebui să includă acceptarea de către toți a Botezului copiilor. Altfel, se vor întâlni obstacole serioase pe drumul spre dorita unitate bisericească.

---

[691] Ibid., vol.V, Faith and Order Paper 143, Geneva, 1988, pp.1-3

□ 8 milioane membri, 13 eparhii, 3700 biserici şi paraclise, 2600 parohii, 120 mănăstiri, 1800 preoți, 400 monahi şi monahii (1987)

c) Datorită procedeului vechi al administrării Botezului prin tripla imersiune în apă, este imposibil pentru ortodocşi să accepte un botez, administrat doar prin punerea mâinilor, aşa cum este practica în unele biserici africane.

Celelalte diferenţe marginale care apar în textul despre Taina Botezului sunt mai uşor de îndepărtat. Şi apoi, chiar dacă unele se vor menţine, acelea vor mărturisi numai despre o unitate în diversitate. Aici, din nou, se aplică bine principiul patristic : *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus autem caritas*".[692]

f. Biserica Ortodoxă în America [693]

"1.Unitatea Bisericii creştine este dată de Dumnezeu. Este unitatea Lui Dumnezeu Însuşi, Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt, conferită oamenilor pentru mântuirea lor. Este o unitate în credinţă, viaţă, viaţă sacramentală şi lucrare.Este o unitate ce nu poate fi nici creată nici distrusă de vreo putere a celor create. Este o unitate care doar poate fi doar descoperită, în care doar se poate crede, acceptată, celebrată, şi trăită.
2. Biserica Ortodoxă în America, una dintre bisericile ortodoxe autonome din lume, este compusă din urmaşii americani ai episcopiei misionare a Bisericii Ortodoxe Ruse, din creştini ortodocşi de origine albaneză, bulgară, română şi mexicană, precum şi din alţi americani care au intrat în comuniune cu aceasta. Noi, episcopii acestei biserici, ne bucurăm de primirea declaraţiei Comisiei Credinţă şi Constituţie a CEB, adoptată la Lima în anul 1982. Salutăm acest document ca pe un pas pozitiv înspre redescoperirea unităţii Bisericii de către creştini care acum, din păcate, sunt despărţiţi, o unitate despre care noi, ortodocşii, credem că a fost păstrată în mod esenţial în Biserica Ortodoxă în pofida numeroaselor noastre păcate şi separări omeneşti. Mulţumim Comisiei pentru efortul remarcabil. Oferindu-ne comentariile şi întrebările noastre ne rugăm ca declaraţia de la Lima să fie într-adevăr un pas semnificativ spre comuniunea tuturor creştinilor uniţi în mod deplin şi vizibil în singura Biserică a lui Dumnezeu.

Un Botez spre iertarea păcatelor
3. De la începutul istoriei creştine tema " unicului Botez spre iertarea păcatelor" a fost discutată în contextul separărilor şi schismelor între creştini. Astăzi noi creştinii, încă ne mai întrebăm despre modul în care trebuie afirmată şi înţeleasă mărturisirea noastră comună a " unicului Botez" , dată fiind situaţia de astăzi a multor "biserici" despărţite.
4. În cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor şi în mişcarea ecumenică în general, tema Botezului a fost abordată aproape exclusiv în contextul restrâns al dezbaterii asupra recunoaşterii reciproce sau a ne-recunoaşterii, a "validităţii" sau a "invalidităţii" anumitor cazuri de practică baptismală. Foarte des, dezbaterea a fost limitată la discuţii privind legitimitatea formulelor şi ritualurilor baptismale. Problemele create de o asemenea abordare pot fi rezolvate doar în cadrul unei viziuni autentic ortodoxe şi autentic catolice [depline n.tr.] a semnificaţiei botezului şi a rolului său în credinţa şi viaţa Bisericii.
5. Ne bucurăm să observăm că documentul Comisiei Credinţă şi Constituţie a adoptat acestă abordare largă a temei Botezului. Considerăm că rezultatul este un remarcabil document echilibrat, bazat pe evidenţe scripturistice şi arătând mare respect pentru Tradiţia Bisericii. Aşa cum scria Sfântul Vasile cel Mare, rânduiala Botezului, în elementele sale fundamentale, este

---
[692] .vol.II ., p.16-17
[693] Orthodox Church in America, avea în 1987, când s-a publicat acest răspuns al său la BEM, 1 milion de membrii, 440 de parohii şi 457 de preoţi.

una dintre învățăturile Bisericii (*dogmata*) primite prin Tradiția nescrisă, care nu poate fi ignorată dacă se doreşte evitarea "denaturării totale a Evangheliei" (*Despre Sfântul Duh, 66*).

6. Documentul de la Lima cuprinde convergențe teologice; acesta trimite la o convergență a gândirii teologice în interiorul şi între "bisericile" separate care, se speră, va fi implementată în practică. Pentru acest motiv, este poate inevitabil ca documentului de la Lima să-i lipsească respirația harismatică a, de exemplu, comentariilor Părinților Bisericii asupra Botezului. Reprezintă rezultatul mai multor ani de muncă asiduă a teologilor care provin din multe tradiții şi medii. Totuşi, este o realizare remarcabilă. Noi îi recunoaştem bogăția de conținut şi acuratețea. În mod corect consideră Botezul " în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh" ca fiind participare la moartea şi învierea lui Hristos; ca fiind convertire, iertare şi curățire; ca dar al Duhului; ca încorporare în trupul lui Hristos şi ca semn al Împărăției. Noi am fi dorit ca teologia exprimată în Sfânta noastră Taină a Mirului – aceea a pecetluirii penticostale cu Duhul lui Dumnezeu – să fi fost afirmată mai pregnant; şi ca acea intrare directă în cina euharistică a tuturor celor pe deplin inițiați, incluzând copiii, să fi fost menținută ca apostolică şi normativă. Totuşi, noi suntem sensibili față de temerile şi neînțelegerile multora în privința acestor teme; şi aşteptăm cu răbdare vremea când astfel de temeri şi neînțelegeri vor fi dispărut.

7. Ne pare rău să vedem că relația dintre Botez şi credință este considerată mai ales în legătură cu problema Botezului copiilor şi prezentată aproape exclusiv în termenii dialogului dintre cei care practică aşa-numitul << Botez al credincioşilor>> şi cei care nu-l practică, din moment ce această dezbatere, pentru cei mai mulți, evită problema centrală a *conținutului* credinței. Pentru ortodocşi, conținutul mărturisirii de credință făcut la Botez este de o importanță crucială. Noi credem că adoptarea unui singur crez pentru a fi folosit peste tot în Biserica universală pentru Botez, ca şi pentru alte ocazii solemne, a devenit o parte inalienabilă a Tradiției sfinte şi reprezintă astăzi pentru Biserica Ortodoxă un criteriu major pentru recunoaşterea sau nerecunoaşterea legitimității practicilor baptismale folosite în diferitele tradiții creştine. Ce credință mărturisesc creştinii la Botezul lor? Ce declarație a credinței folosesc ei? Ce interpretare se conferă acestei declarații din partea persoanei şi din partea corpului ecclesial în care este făcută declarația? Cum este exprimată această credință în chiar ritualul baptismal? Acestea sunt unele dintre întrebările la care trebuie să se ofere un răspuns pe parcursul drumului spre deplina unitate în unica Biserică a lui Hristos. Noi credem că o atentă reflecție asupra documentului de la Lima, împreună cu continuarea studierii credinței apostolice în cadrul Comisiei Credință şi Constituție a CEB, în mod deosebit aşa cum este exprimată în Crezul nicean, ar putea oferi unele dintre răspunsurile necesare în acest domeniu crucial.

8. Deşi este neclar în privința temei expresiei ce aparține crezului şi conținutului mărturisirii baptismale a cedinței, documentul de la Lima afirmă în mod corect "cerința constantă a unei dezvoltări continue a răspunsului personal la credință". Acesta este un punct esențial. Credința conduce la Botez şi trebuie întreținută continuu în viața cotidiană a Bisericii. De aceea noi recunoaştem necesitatea de a păstra catehizarea adecvată, în sensul deplin al cuvântului – instrucție, formare, disciplină- atât înainte, cât şi după Botez, pentru ca nu cumva Botezul să fie privit ca o simplă formalitate.

9. Importanța creşterii continue în credință, ca urmare a Botezului, suscită o altă problemă importantă: aceea a semnificației reale a Botezului ca "încorporare în trupul lui Hristos". "Trupul lui Hristos" în care suntem introduşi prin Botez este Biserica. În aceasta trebuie să aibe loc "continua creştere în credință". Documentul de la Lima este destul de clar în a afirma acest lucru, dar lasă identitatea acestei "biserici" de altfel nedefinită, fără să indice mai mult despre natura şi forma vieții sale în timpul şi spațiul acestei lumi. În perioada participării noastre la mişcarea

ecumenică, noi ortodocşii am afirmat că Biserica Ortodoxă este într-adevăr acest unic trup al lui Hristos, şi am crezut ferm că noua naştere a credinciosului prin Botez conduce la această unică Biserică. Suntem convinşi că în aceasta rezidă semnificația practicii continue a Bisericii Ortodoxe, autorizate de sinoadele ecumenice, de a primi ca deja botezați pe cei ce intră în comuniune cu ea, provenind din anumite grupuri, în timp ce s-a insistat să se săvârşească Botezul pentru cei ce proveneau din alte grupuri, al căror " botez" nu poate să-l recunoască. Chiar dacă implicațiile acestei practici pentru unitatea creştinilor în unica Biserică a lui Hristos nu au fost încă pe deplin explorate, noi credem că documentul de la Lima a oferit un stimul folositor pentru discutarea acestui subiect important.
10. Noi aşteptăm cu nerăbdare reacțiile la documentul de la Lima în alte comunități creştine, mai ales cu privire la practicile baptismale. Dacă documentul Comisiei Credință şi Constituție recunoaşte posibilitatea existenței diferitelor cutume locale în privința ritualurilor baptismale, acesta şi subliniază elemente esențiale în actul botezării. Noi afirmăm aceste elemente esențiale şi vedem adoptarea lor în practică de către diferite biserici ca esențială pentru unitatea dintre creştini pentru care ne rugăm." [694]

g. Biserica Ortodoxă Finlandeză•

"Secțiunea despre Botez din documentul BEM exprimă credința bisericii apostolice comune într-un mod profund şi în multe cazuri într-un mod precis. Acest fapt devine clar atunci când abordăm realismul hristologic în relație cu Botezul. Se reliefează corect că Botezul înseamnă participare la misterul morții şi învierii lui Hristos şi că Botezul trebuie să ducă la o nouă direcție etică a vieții sub îndrumarea Sfântului Duh.

Pe de altă parte, este discutabil să se aşeze în opoziție Botezul copiilor şi cel al adulților şi să se facă aluzie la faptul că pruncului i-ar lipsi credința. În loc de <<Botezul credinciosului>>, ar fi mai bine să se vorbească de <<Botezul adultului>>. Botezul este întotdeauna un dar de la Dumnezeu , în care El, prin apă şi prin Duh, reînnoieşte creația Sa. Dacă vorbim despre Botezul credinciosului, există întotdeauna pericolul de a nu vedea caracterul hristologic al Botezului, să ne mutăm în domeniul antropologiei, şi să vorbim despre abilitățile intelectuale sau duhovniceşti ale unei persoane, de a mărturisi credința.

Relația dintre Botez şi Taina Mirungerii (sfântul mir) este nesigură în document. Biserica Ortodoxă a susținut întotdeauna că Botezul, Taina Mirungerii şi prima Împărtăşanie formează inițierea în apartenența la Biserică. Acestea se află într-o foarte strânsă legătură, atât din punct de vedere doctrinar, cât şi practic. Botezul ne uneşte cu moartea şi învierea lui Hristos, iar Taina Mirungerii ne conferă calitatea de participanți la pogorârea Duhului Sfânt la Cincizecime.

Este foarte de dorit ca Taina Mirungerii să fie clar lămurită în studii viitoare. În acelaşi timp este important să se clarifice legătura dintre Taina Mirungerii şi Confirmarea din bisericile apusene. Botezul şi celelalte Taine necesită studii extinse. O problemă ecumenică foarte serioasă este poziția şi semnificația acestor Taine, atunci când sunt săvârşite în afara granițelor vizibile ale Bisericii celei una, sfinte, catolice (sobornice) şi apostolice.

Documentul subliniază că locul normal al Botezului este în cadrul cultului divin. În tradiția apostolică Botezul a fost aşezat în legătură cu celebrarea Euharistiei. Documentul îi încurajează pe ortodocşi să se gândească la modul cum s-ar putea reînvia rânduiala Botezului ca parte a adunării comunității euharistice. Unele expresii ale unei astfel de reînvieri pot fi văzute şi

---

[694] **Churches respond to BEM**… (op. cit.), vol.III, Faith and Order Paper 135,1987, pp.15-18

□ 57,607 membri, 3 dioceze, 25 parohii, 64 preoți,20 diaconi (1987)

în Biserica ortodoxă Finlandeză. Ar trebui să se acorde atenţie şi importanţei catehezei înainte şi după Botez, nu doar pentru cei botezaţi, ci şi pentru naşii lor”.[695]

h. Biserica Ortodoxă Română[•]

“Biserica Ortodoxă Română a apreciat şi apreciază toate iniţiativele şi eforturile care au scopul de a găsi cele mai bune căi înspre cunoaşterea reciprocă şi apropierea dintre bisericile creştine, confesiunile şi denominaţiunile în vederea ajungerii la consensul deplin şi la unitatea creştină. Biserica Ortodoxă Română şi-a arătat interesul pentru studierea documentului BEM- Lima 1982.

Documentul BEM ca întreg este un text de convergenţă teologică, dar conţine şi anumite afirmaţii pe care Biserica Ortodoxă Română nu le poate accepta deoarece nu sunt în acord cu învăţătura ortodoxă.

Convergenţa teologică , după cum se ştie, nu este identică cu *consensul teologic*. Şi doar acesta din urmă poate avea ca rezultat deplina unitate într-o singură credinţă pe care o caută bisericile. Totuşi, documentul este un pas înainte spre convergenţă în privinţa a trei dintre cele şapte Taine ale Bisericii. […]

Botez

1.a) Elemente de convergenţă

În tratarea generală a credinţei Bisericii - care se fundamentează pe Sfânta Scriptură şi pe Sfânta Tradiţie – documentul descrie Botezul ca

- încorporare întru Hristos şi întru trupul Său eccelsial (B1);
- participarea celui ce se botează la moartea şi învierea lui Hristos Rom. 6,4 (B3);
- darul lui Dumnezeu şi răspunsul omului la acel dar (B8);
- creşterea permanentă întru Hristos (B9)
- Botezul săvârşit cu apă în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh (B17).

b) Remarci critice

Deşi această tratare generală a Botezului se bazează pe Sfânta Scriptură, termenii folosiţi în document sunt << *semn* al vieţii noi prin Iisus Hristos >> (B2) şi << *semn* al Împărăţiei lui Dumnezeu şi al vieţii lumii ce va să vină >>(B7) nu taină. Termenii << semn >> şi << simbol >>, folosiţi în document ca termeni tehnici pentru cele trei Taine, nu exprimă participarea reală la harisma Duhului Sfânt care este caracteristică pentru Botez, prin care păcatul originar şi păcatele personale sunt iertate. Sfintele Taine, ca mijloace prin care credinciosul participă la harul Duhului Sfânt, îşi au originea în însăşi Întruparea Mântuitorului. Consideraţii semantice în privinţa termenului << semn >> arată că acesta indică un sens, un mesaj, o direcţie înspre o realitate pe care trebuie să o explice, dar nu poartă în sine realitatea pe care o semnifică. Semul este doar un simbol.

Textul include afirmaţia că Botezul << curăţă inima de orice păcat >> (B4) dar nu se precizează că este iertat păcatul originar şi că astfel cel botezat este eliberat de robia păcatului.

---

695 **Churches respond to BEM**… (op.cit.). vol.II, Faith and order Paper 132,, p.26

□ 17.000.000 membri, 15 eparhii, 24 ierarhi, 8.165 parohii, 8.545 preoţi, 2.702 monahi şi monahii (1987); 48 ierarhi, 11.007 parohii şi 2.313 filii (în interiorul graniţelor ţării),14.574 locaşuri de cult, 13.124 preoţi şi diaconi, 8.090 monahi şi monahii, 16.518 personal neclerical (2004)

Mai departe, în document se afirmă că << celor botezaţi li se conferă o nouă orientare etică >> (B4). Dacă Botezul este redus la aceasta, nu mai apare ca un început al restaurării ontologice a omului ca o nouă făptură în Hristos.

Documentul separă pedo-baptismul de Botezul adulţilor şi doar recunoaşte posibilitatea pedo-baptismului în perioada apostolică (B11), deşi aceasta era o *practică curentă* în Biserică (F.Ap. 2, 39; 16,15, 33; I Cor. 1,16; 110 Cartagina).

Unitatea creştină este văzută ca întemeindu-se doar pe Botez, ca o << unitate baptismală >>, şi astfel perspectiva este unilaterală, documentul cerând bisericilor şi recunoaşterea reciprocă a Botezului (B6). În timp ce iniţierea creştină şi apartenenţa deplină la Biserică sunt primite doar prin Botez, Mirungere şi Euharistie.

2.Botezul şi ecumenismul

Documentul BEM este un instrument şi un fundament teologic pentru discuţii viitoare aprofundate despre temele deja abordate, până la gradul în care va exprima tradiţia apostolică referitoare la Botez.

3.Botezul şi misiunea pastorală a Bisericii

Biserica noastră păstrează tradiţia apostolică, potrivit căreia administrarea Botezului este o ocazie pentru catehizare, pentru a aprofunda adevărurile acestui act important şi pentru a furniza învăţături religios – morale familiei şi credincioşilor prezenţi.

4.Sugestii cu privire la Botez

Remarcile noastre critice trimit spre unele aspecte referitoare la Botez, care trebuie să fie reconsiderate şi analizate aprofundat, aşa încât documentul ar trebui:

a) să afirme în mod clar caracterul sacramental al Botezului şi al Mirungerii
b) să afirme în mod clar relaţia dintre Botez, Mirungere şi Euharistie, care sunt constitutive iniţierii creştine;
c) să afirme în mod clar relaţia dintre unitatea Bisericii şi aşa – numita << unitate baptismală >>, întrucât învăţătura ortodoxă înţelege unitatea în deplinătatea credinţei şi a celor şapte Taine
d) să evidenţieze iconomia lui Hristos în Duhul Sfânt în Botez şi Mirungere, care sunt celebrate de preoţia sacramentală a Bisericii (episcop şi preoţi);
e) să evidenţieze eliberarea din robia păcatului şi a celui rău prin Botez, afirmând şi importanţa şi necesitatea mărturisirii de credinţă în Sfânta Treime;
f) să studieze aprofundat pedo – baptismul ca practică curentă a Bisericii încă din perioada apostolică”.[696]

Poate este superfluu să atragem atenţia asupra divesităţii reacţiilor bisericilor ortodoxe. S-ar putea întreba cineva, în ce măsură răspunsurile au fost influenţate şi de contextul politic şi social al fiecărei biserici. Într-adevăr, ne aflam înainte de schimbările majore din anul 1989, când CEB era văzut ca o „umbrelă protectoare” pentru multe biserici din spaţiul dominat de fosta U.R.S.S. Situaţie similară pentru biserici ca cea din Egipt, unde violenţele la adresa minorităţii creştine sunt foarte frecvente (peste 70 milioane musulmani şi vreo 10 milioane creştini, marea majoritate copţi), sau ca Patriarhia de Constantinopol confruntată de mai multe ori cu pericolul expulzării din sediul său milenar. De asemenea, cum ar fi putut reacţiona biserici ortodoxe minoritare ca cea din SUA sau Finlanda ? Chiar dacă ar fi fost şi astfel de influenţe, nu putem spune că s-au

[696] Ibid., vol.III, op.cit., pp.4-6

făcut concesii doctrinare, ci doar s-a apreciat ce este pozitiv, s-au formulat critici şi recomandări, s-a exprimat speranța sinceră pentru continuarea dialogului şi apropierea dintre creştini. În totală disonanță s-a aflat Biserica Greciei, singura biserică ortodoxă cu o situație privilegiată în epoca respectivă, care a reacționat virulent prin invocarea încălcării prevederilor din Constituția CEB şi a refuzat orice referire punctuală la capitolele documentului, deşi avea prilejul să dezvolte o teologie baptismală profundă.

După cum observa părintele profesor Ion Bria[697], cea mai importantă lipsă semnalată de ortodocşi, inclusiv de cei români[698], în secțiunea despre Botez, este aceea a unui capitol despre Sfânta Taină a Mirungerii. Documentul se limitează la a afirma că Taina aceasta semnifică „pecetea darului Duhului”, fiind asociată cu transmiterea Duhului, cu comentariul că unii se întreabă de ce este necesar să se adauge un rit separat între Botez şi primirea la împărtăşirea euharistică. Documentul n-a reținut acea concepție integrală a Bisericii vechi despre „naşterea din nou”, „pecetea darului Sfântului Duh”, „cuminecarea cu Trupul şi Sângele Domnului” (v. rugăciunea din **Molitfelnic**, 1984, pp.37-38).[699] „Sfântul Chiril al Ierusalimului a consacrat o cateheză specială <<mistagogică>> Tainei Ungerii cu Mir, introdusă cu textul biblic din I Ioan 2, 20-28. După Sfântul Nicolae Cabasila împărtăşirea Duhului Sfânt şi a darurilor Acestuia sunt un rod al acestei Taine. Citând textele din Ioel 2,28 şi Fapte 2,17, el spune că există un element sacerdotal comun între *Hirotonie* şi *Ungere*, deşi Tainele sunt distincte (**Viața în Hristos,** III,1-7). Rânduiala Tainei ca atare începe cu troparul „Dă-mi mie haină luminoasă” şi constă în ungerea trupului cu Mir, precedată de rugăciunea : <<Însuți Stăpâne, Preaîndurate Împărate al tuturor, dăruieşte-i lui şi pecetea darului Sfântului şi întru tot puternicului şi închinatului Tău Duh şi cuminecarea sfântului Trup şi scumpului Sânge al Hristosului Tău>>.

Într-adevăr, Botezul împreună cu Mirungerea şi primirea Euharistiei constituie ritual de primire în Biserică (de inițiere) şi de aceea se săvârşesc într-o singură celebrare liturgică. Trebuie deci să fie afirmată unitatea acestor trei taine, deşi fiecare în parte are sensul ei distinct: *Botezul* este un eveniment pascal, actualizînd moartea şi învierea împreună cu Hristos; *Mirungerea* este un eveniment penticostal, alăturând pe cel botezat la comunitatea înființată la Cincizecime şi pecetluindu-se cu darul Duhului Sfânt; *Euharistia* este un eveniment ecclesial-eshatologic, deoarece comuniunea euharistică în Biserica văzută prefigurează Împărăția în lumea viitoare”[700]

d) Biserica Romano-Catolică •

Procesul prin care s-a ajuns la răspunsul oferit de Biserica romano-catolică a fost coordonat de Secretariatul pentru promovarea unității creştine. Procesul a inclus, mai întâi, consultarea, începând din anul 1982, cu Conferințele episcopale catolice din toată lumea, multe dintre acestea au trimis rapoarte despre BEM la Secretariat. Apoi rapoartele primite de la Conferințe episcopale catolice, de la Facultăți de teologie catolice, de la diferite societăți, şi de la alte surse, au fost analizate şi luate în considerație de Secretariatul pentru promovarea unității

---

697 **Destinul Ortodoxiei,** EIBMBOR, 1989, pp.69,70

698 Cf. Anca Manolache,*Opinii asupra documentului Botez, Euharistie,Slujire*, în : Mitropolia Banatului, XXXIII, nr.5-6, 1983, pp.297-302

699 Pr. Prof. Ion Bria, op.cit., p.70

700 Ibid.

□ 851.953.000 membri, 2522 dioceze, 3.978 ierarhi, 212.021 parohii, 403.480 preoți (1985)

creştine cu ajutorul unui grup de consultanţi teologici care au lucrat pentru a oferi un proiect de răspuns şi, în sfârşit, s-a ajuns la forma finală.

În introducere se apreciază activitatea Comisiei Credinţă şi Constituţie, şi în special documentul BEM. Se subliniază eterogenitatea Comisiei care a elaborat BEM-ul, anglicani, ortodocşi, protestanţi şi romano-catolici (deşi Biserica Romano-Catolică nu este membră a CEB, a delegat în mod oficial 12 reprezentanţi - a zecea parte din numărul total al membrilor - în Comisia Credinţă şi Constituţie, care au participat ca membri deplini, având deci şi drept de vot), provenind dintr-o largă varietate de biserici şi comunităţi. Apoi documentul BEM este un prim rezultat al eforturilor făcute în vederea restabiliri unităţii Bisericii şi, în sfârşit, BEM este important pentru că a stimulat răspunsul bisericilor şi comunităţilor la cel mai înalt nivel de autoritate. Cea de a VI-a Adunare generală a CEB confirma necesitatea procesului de receptare şi indica limitele de timp în care să se publice răspunsurile bisericilor şi comunităţilor. Biserica Romano-Catolică percepe BEM-ul în relaţie cu teme importante din enciclica *Unitatis Redintegratio*[701].

" **A. Botez**

1. Apreciere generală

Considerăm că textul despre Botez se întemeiază pe credinţa apostolică primită şi profesată de Biserica Catolică. Provine într-o manieră echilibrată din zonele importante ale învăţăturii Noului Testament despre Botez; se conferă un loc important mărturiei bisericii primare. Deşi nu se discută toate temele majore doctrinare care au apărut despre botez, se indică efectul pe care l-au avut asupra dezvoltării înţelegerii acestui sacrament şi valoarile deosebite ale diferitelor soluţii ivite; în text se apreciază forţa normativă pe care o pot avea unele forme de celebrare liturgică şi semnificaţia practicii pastorale; din perspectivă ecumenică, textul tratează dezvoltarea înţelegerii creştine a Botezului folosind o coerentă metodă teologică. Are multe afinităţi, de stil şi conţinut, cu modul în care credinţa Bisericii despre Botez este expusă de Conciliul II Vatican şi de *Slujba iniţierii creştine* promulgate de Papa Paul al VI-lea.[702]

Credinţa Bisericii este expusă corect în următoarele puncte:

a) Botezul este mărturisit a fi darul şi lucrarea Sfintei Treimi – *Trinitarian God* (1,7,17). Credinţa în Sfânta Treime dă posibilitate textului să trateze în mod profund hristo-centrismul Botezului dar şi rolul corespunzător pe care-l are duhul Sfânt (4,5,7,14).

b) Practicarea Botezului este parte integrantă a planului lui Dumnezeu de a-i aduna pe toţi în Împărăţia Sa prin intermediul Bisericii, în care misiunea lui Hristos este continuată prin Duhul (1,7,10).

c) Botezul este o realitate sacramentală. Textul numeşte Botezul sacrament (23 şi com.13). Dar tratează această temă, nu atât prin folosirea cuvântului (care, datorită istoriei sale complexe, necesită multe explicaţii în discuţiile interbisericeşti) cât prin afirmarea caracteristicilor principale ale Botezului pe care le-a exprimat cuvântul sacrament. Se spune:

- Botezul este un semn (2,18), care are cerinţe rituale clar definite (17,20), celebrat în şi de Biserică (12,22,23); este un semn al credinţei Bisericii (12), al credinţei sale în Hristos şi în

[701] Ibid., vol.VI, Faith and Order Paper 144, Geneva, 1988, pp. 1-3

[702] Cf. *SC* 6, *LG* 4 şi 10, *UR* 22; Christian Initiation, *General Introduction i1-6,* Initiation of Adults 8, *Initiation of Children* 2-3.

noua viaţă pe care El a inaugurat-o prin misterul pascal (2,3,4), al credinţei sale în darul Duhului Sfânt prin care se împărtăşeşte această viaţă (5).

- Participarea la moartea lui Hristos şi darul Duhului Sfânt sunt semnificate şi realizate prin Botez (14).

- Ca semn eficace, Botezul a fost inaugurat de Iisus (1)

- Botezul este darul lui Dumnezeu făcut nouă şi răspunsul nostru omenesc la acel dar (8). Darul pe care îl semnifică şi îl realizează este spălarea şi biruirea păcatului (2,3), convertirea, iertarea şi îndreptarea (3,4), încorporarea în Hristos (6), sfinţenia morală (4) a cărei sursă şi pecete este Duhul Sfânt (5), a face pe bărbaţi şi pe femei fii şi fiice ale lui Dumnezeu întru Hristos Fiul (5), care la sfârşit se vor împărtăşi deplin de moştenirea lor spre slava lui Dumnezeu (5). Răspunsul nostru este credinţa (8), mărturisirea păcatelor şi convertirea (4), efortul moral susţinut pe tot parcursul vieţii, sub puterea transformatoare a harului, pentru a creşte în asemănarea cu Hristos (9), şi lucrarea pentru venirea Împărăţiei lui Dumnezeu pe pământ precum în cer (7,10).

- Botezul, făcându-ne una cu Hristos, ne face şi una între noi şi << cu Biserica din toate timpurile şi locurile>> (6); ne înseamnă şi ne pecetluieşte în această comună legătură frăţească (6) şi este un act irepetabil (13).

2. Comentarii speciale

Instituirea Botezului

Textul este o declaraţie exactă despre adevărul fundamental care este afirmat atunci când se spune că Botezul a fost instituit de Hristos. Realitatea care este simbolizată în ritualul Botezului este chiar realitatea lui Hristos, dăruindu-Se pe Sine prin moarte şi Înviere, şi fiind acceptat în modul în care El a biruit, de cei care sunt chemaţi să intre în Noul Legământ. Faptul că Botezul este modul în care El a biruit, se face cunoscut prin mărturia apostolică ce se găseşte în Scriptura şi Tradiţia Bisericii.

Semnificaţia Botezului

Botezul încorporează oamenii în trupul lui Hristos, ducându-i la unire << între ei şi cu Biserica din toate timpurile şi locurile >> (6). Acest punct este bine explicat în text. Totuşi, documentul nu dă aici atenţie potrivită implicaţiilor faptului că o persoană este botezată într-o anumită comunitate ecclesială, într-o creştinătate divizată. Deoarece textul se adresează bisericilor şi comunităţilor care nu sunt în deplină comuniune între ele, subliniază în mod corect faptul că, unindu-i pe oameni cu Hristos, Botezul stabileşte între ei o legătură mai profundă decât tot ceea ce îi separă. Atrage atenţia asupra contradicţiei dintre unicul Botez şi comunităţile creştine separate, şi cheamă la depăşirea separării şi la manifestarea vizibilă a legăturii frăţeşti baptismale (6).

Când în text se spune despre << dinamica Botezului care îmbrăţişează întreaga viaţă, se extinde la toate neamurile şi anticipează ziua când toată limba va mărturisi că Domn este Iisus Hristos întru slava lui Dumnezeu Tatăl >> (7), se atinge problema relaţiei dintre Botez şi mântuirea întregii lumi – o proplemă care este şi în relaţie cu necesitatea Bisericii pentru mântuire. Întrucât textul se ocupă de semnificaţia Botezului, şi nu de întreaga iconomie a mântuirii, poate este de înţeles că nu se spune nimic despre mântuirea celor nebotezaţi. Dar textul nu se ocupă în mod explicit nici de problema necesităţii Botezului pentru mântuire, care cu siguranţă necesită în continuare studiu comun.

Tema necesităţii Botezului pentru mântuire este în relaţie cu dezvoltarea doctrinei păcatului strămoşesc, dar nu total dependentă de aceasta. Textul pare a face referire la realitatea pe care doctrina păcatului strămoşesc o exprimă în &3 (<< Prin Botez creştinii... dar liberi>>). Aici, ca şi în alte pasaje, textul afirmă în mod clar faptul că Botezul şterge păcatul, dar nu se pune înrebarea dacă şi de ce toţi sunt păcătoşi, în felul în care doctrina despre păcatul original a făcut-o.

Este de înţeles ca într-un text de convergenţă ca acesta, Comisia Credinţă şi Constituţie să fi preferat să evite folosirea expresiei păcatul originar. Dar sublinierea doctrinei păcatului strămoşesc este o înţelegere prin credinţă a păcătoşeniei umane universale, a necesităţii universale a mântuirii, a lui Hristos ca Mântuitor universal, şi a necesităţii Botezului pentru mântuire. Este o doctrină care poate are rădăcini adânci în Scriptură (e.g. Rm.5) şi care a luat formă în epoca patristică. Are o profundă influenţă asupra doctrinei şi practicii baptismale. Credinţa Bisericii pe care o exprimă rămâne obscură în text. De aceea credem că ar fi potrivit ca doctrina păcatului originar, ca expresie şi conţinut, să fie încorporat în mod explicit în discuţia despre semnificaţia şi efectele Botezului.

În abordarea temei <<încorporării în Trupul lui Hristos>> (6), textul afirmă: <<Botezul este un semn şi o pecete a uceniciei noastre comune>>. În &5 de asemenea, ar trebi să se clarifice ce se înţelege prin <<pecete>>. Care este înţelesul deplin al peceţii? În vederea acestei clarificări, facem următoarele observaţii.

Imaginea <<peceţii>>, în mod special când este folosită în relaţie cu practica liturgică a însemnării şi ungerii în forma crucii a celor botezaţi, a fost dezvoltată mai ales în perioada patristică. Nu este clar dacă textul face aluzie în pasajele citate la aceste dezvoltări patristice. Acestea nu au un loc important în reflecţia Bisericii , mai ales în tradiţia latină, despre sacramentalitatea Botezului. Se intră în explicaţii cu privire la motivele pentru care Botezul nu se repetă, despre modul în care poate fi un sacrament real chiar şi atunci când , din cauza lipsei dispoziţiei necesare, o persoană botezată nu pare a trăi ca şi cum el sau ea a fost sfinţit, despre modul cum Botezul încorporează oamenii în Biserică, şi despre modul cum Botezul într-o comunitate care este considerată a fi în afara deplinei comuniuni cu Biserica, poate totuşi să fie recunoscut ca botez autentic.

Acestea într-adevăr rămân subiecte conexe Botezului. Nu sunt abordate în text. O teologie a însuşirilor Botezului, care se dezvoltă din reflecţia lui Augustin asupra peceţii, le abordează şi le tratează. Credem că o redescoperire ecumenică a extensiunii în care o astfel de teologie reprezintă o parte importantă a tradiţiei patristice, ar îmbogăţii textul despre Botez de la Lima.

Botezul şi credinţa

Există o profundă doctrină a harului inerentă explicaţiei date în &8-10 despre cum răspunsul omenesc întâlneşte darul lui Dumnezeu în Botez. Textul este o invitaţie la o adâncă spiritualitate baptismală.

Pe de o parte, se afirmă că în Botez este întruchipat (conţinut) şi propagat (semnificat) darul lui Dumnezeu de mântuire. Pe de altă parte, se afirmă că acest dar conferit la Botez dă naştere credinţei şi se primeşte prin aceasta, prin angajament pentru a creşte în sfinţenie, şi în grijă faţă de lume. Acest har este lucrarea Duhului Sfânt. Este dat, şi creează între cei care sunt botezaţi o legătură frăţească în credinţă, în dragoste şi << în speranţa pentru descoperirea noii creaţii a lui Dumnezeu şi pentru vremea în care Dumnezeu va fi totul în toţi>> (10). Referinţele la Biserică din aceste paragrafe, şi mai ales folosirea cuvântului <<context>> pentru a descrie rolul său (10), pare, totuşi, mai puţin adecvat pentru a exprima dimensiunea ecclesiologică a harului baptismal.

Săvârşirea Botezului

Din perspectiva secţiunii despre <<botezul credincioşilor şi al copiilor>>, noi înţelegem dificultatea de a formula un text care ar cuprinde credinţele celor care sunt convinşi de importanţa botezului pentru copii şi ale celor care cred că Botezul este justificat doar atunci când candidatul este un credincios adult. Luând în consideraţie ce s-a spus mai înainte cu privire la păcatul original, la har, etc., noi apreciem eforturile Comisiei Credinţă şi Constituţie pentru a fi încercat să clarifice în BEM baza comună a acestor poziţii. Dar credem că este nevoie de continuarea studiului pe această temă.

Tema este tratată la nivelul practicii. În viaţa sacramentală a Bisericii, practica exprimă credinţa, şi credinţa este, de asemenea, aprofundată de reflecţia asupra practicii. Practica permanentă a Bisericii este un factor de bază care justifică botezul copiilor. În acelaşi timp credinţa Bisericii a fost de la început pregătită să răspundă dificultăţilor ivite împotriva practicii, şi să ofere motivaţia pentru a fi continuată.

Învăţătura potrivit căreia se cere o profesiune de credinţă la Botez este şi aceasta fundamentată pe practica liturgică şi pastorală, mai ales în Botezul adulţilor dar şi în cel al copiilor. Toate acestea sunt prezentate bine în text. Deosebit de adecvată este explicaţia despre cum realitatea Botezului este asigurată, pe de o parte, de <<credincioşia lui Hristos până la moarte>> (12) şi de <<credincioşia lui Dumnezeu - temei al oricărei vieţi în credinţă>> (*ibid.*); şi pe de altă parte, de răspunsul credinţei, care este întotdeauna credinţa comunităţii (12). Textul arată cum este împlinit acest model atât în cazul Botezului celor care fac o mărturisire de credinţă personală în momentul Botezului cât şi în cazul celor care vor ajunge la acea mărturisire de credinţă ulterior prin educaţia creştină. Credinţa acestora din urmă este văzută ca un răspuns la <<făgăduinţa şi chemarea Evangheliei>> care li s-au conferit (Com.12).

Dar terminologia folosită în text <<Botezul credincioşilor şi copiilor>> cere coemntarii. Copiii botezaţi sunt încorporaţi în Hristos şi sunt membrii ai comunităţii de credinţă. Prin urmare distincţia pe care pare să o facă textul între <<copii>> şi <<credincioşi>> duce în eroare. Era mai bine dacă în text se vorbea despre Botezul adulţilor şi copiilor.

Practica şi credinţa catolică cu privire la importanţa Botezului copiilor provine din câteva convingeri de credinţă fundamentale despre Botez care au fost deja menţionate în text. Botezul este în primul rând un dar al lui Dumnezeu (cf.1). Este un dar prin care cineva poate participa la tainele mântuitoare ale vieţii, morţii şi învierii lui Iisus Hristos, prin care au fost zdrobită puterea păcatului, şi începe noua viaţă cu Hristos (cf.3). Copiii sunt afectaţi de păcatul originar, dar prin Botez ei participă la noua viaţă în Hristos. Ei trebuie aduşi apoi prin educaţie creştină, la acea mărturisire de credinţă. Acest fapt este, de asemenea, foarte important. Este posibil ca preocuparea pentru un evident <<Botez nediscriminatoriu>> în &16 să provine dintr-o percepţie a unora dintre cei care nu îl practică, deoarece Botezul copiilor a fost practicat într-un fel care pare <<magic>> sau <<automat>>, ca şi cum n-ar mai fi nimic de făcut după Botezul în sine. De fapt, este o responsabilitate pastorală serioasă în cadrul Bisericii nu doar pentru pregătirea Botezului unui copil, ci şi pentru educaţia creştină care urmează. Părinţii sau naşii au responsabilitatea serioasă să vegheze ca educaţia copilului botezat să conducă la o matură dedicare lui Hristos. A fi fidel acestei responsabilităţi poate fi, de asemenea, o contribuţie la depăşirea diferenţelor dintre bisericile şi comunităţile care încorporează copii în comunitatea credincioşilor prin Botez şi cei care practică doar Botezul credincioşilor adulţi.

În privinţa discuţiei despre <<Botez-Mirungere- Confirmare>>, &14 este o afirmaţie corectă a credinţei Bisericii despre darul Duhului Sfânt în iniţierea creştină, aşa cum s-a dezvoltat de-a lungul anilor. Este o complexă dezvoltare teologică, aşa cum atestă şi paşii făcuţi de biserica

noastră începând cu Vatican II, pentru a reînnoi slujba, teologia şi practica pastorală a confirmării.

Noi credem totuşi că apariția unui ritual sacramental distinct, numit mirungere sau confirmare, este o dezvoltare normativă în credința Bisericii. Dacă darul Duhului Sfânt este conferit la Botez, anumite aspecte ale acestui dar penticostal au ajuns să fie simbolizate propriu-zis în slujba inițierii creştine prin ungerea cu mir şi printr-o rugăciune cu punerea mâinilor. Printre astfel de aspecte sunt şi împuternicirea de a mărturisi şi de a sta neclintit în încercări, şi de a manifesta public apartenența la biserică. Unele dintre acestea au fost deja menționate la &5 din text. O evocare a lor aici ar fi deschis drumul spre o mai bună înțelegere a motivului pentru care Biserica Catolică crede că Mirungerea/ confirmarea este un sacrament distinct de Botez în care se conferă un dar special şi unic al Duhului Sfânt. Aceasta este parte a procesului liturgic al inițierii creştine care poate subzista în sine ca o celebrare sacramentală a Bisericii.

Noi suntem de acord cu afirmația că <<Botezul, ca încorporare în trupul lui Hristos, trimite prin însăşi natura sa la împărtăşirea euharistică a trupului şi sângelui lui Hristos...>> (Com.14b; cf.*UR* 22). Ar fi trebuit subliniat mai mult acest adevăr în textul principal. Ar fi ajutat la clarificarea anumitor aspecte ale Botezului, în special dimensiunea sa ecclesiologică.Inițierea creştină începută prin Botez este desăvârşită prin participarea la Euharistie, sacramentul care angajează şi manifestă întreaga realitate a Bisericii.

Noi suntem de acord cu Comentariul 14c, că Botezul necesită să fie reafirmat în mod constant. Noi facem acest lucru în liturghia noastră în modul sugerat. Reafirmarea Botezului, este în mod firesc completată de Euharistie, aceasta fiind deplinătatea acelei vieți pe care o vizează Botezul. Noi considerăm confirmarea a fi un alt pas după Botez în procesul inițierii, şi de aceea ceva care are propriul loc în dezvoltarea vieții care îşi găseşte deplinătatea în Euharistie.

Celebrarea Botezului

Ceea ce se spune în această secțiune a textului despre celebrarea Botezului este substanțial din punct de vedere liturgic, şi include toate elementele clasice conexe acelei celebrări. O acceptare a sa de către comunitățile ecclesiale ar contribui în mod sigur foarte mult la procesul recunoaşterii reciproce a Botezului.

Noi suntem de acord cu preocuparea exprimată în Comentariul 21a, față de integrarea celebrării Botezului pe cât se poate în cultura celor care sunt evanghelizați. Cu privire la practica menționată în Comentariul 21c, spunem doar că noi considerăm că folosirea apei este esențială pentru Botez. Ne întrebăm ce fel de evidențe există pentru a sprijini raționamentul din Comentariul 21b unde se spune <<în multe mari biserici majoritare europene şi nord-americane se practică adesea botezul copiilor aparent fără nici o discriminare>>.

În concluzie, în textul despre Botez găsim multe elemente cu care putem fi de acord, dar şi puncte care necesită continuarea studiului în procesul Credință şi Constituție".[703]

II. Botezul şi unitatea Bisericii

Cea de a VII-a Adunare generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor (Canbera, Australia, 1991) a adoptat şi a trimis bisercilor o declarație despre "Unitatea Bisericii privita drept *koinonia* : Dar şi chemare" ("The Unity of the Church as Koinonia: Gift and Calling").[704] În

[703] **Churchs respond to BEM** …, vol.VI, op.cit., pp.9-16

[704] **Signs of the Spirit: Official Report of the Seventh Assembly**, Michael Kinnamon ed., WCC, 1991,pp.172-174

acest document se subliniază progresul înspre unitatea văzută dar şi realitatea faptului că “bisericile nu au reuşit să exprime în viaţa lor consecinţele ce decurg din gradul de comuniune pe care deja l-au experiat şi din acordurile la care s-a ajuns deja”(parafr.1.3). Una dintre provocările majore a fost aceea “de a-şi recunoaşte una alteia Botezul pe baza documentului B.E.M.”(paragr.3.2); o astfel de recunoaştere fiind un pas important înspre *koinonia* dată şi exprimată într-o “viaţă sacramentală inaugurată de **un** Botez şi celebrată împreună într-**o** comuniune euharistică”(paragr.2.1).

Accentuarea teologiei Botezului şi a Euharistiei a dus la conştientizarea importanţei acestora ca *acte de cult* în comunitatea creştină, şi a faptului că nu putem înţelege deplin aceste acte în afara practicii liturgice în care sunt integrate. Această nouă perspectivă a influenţat întrunirea Comisiei „Credinţă şi Constituţie” ţinuta la Ditchingham, Anglia, în anul 1994, care a explorat modelul sau structura (*ordo*) cultului creştin ca fiind din ce în ce mai mult un punct de contact şi experienţa comună între biserici.[705] Conferinţa a luat în considerare criteriile pentru acomodarea culturală a cultului şi a dat multe exemple practice de biserici în care cultul nutreşte căutarea unităţii între bisericile din întreaga lume. Aceasta a fost recunoscută ca o importantă redeschidere a contactelor constructive între *Faith and Order* şi comunitatea specialiştilor în Liturgică, precum şi ca un semnal al noii sensibilităţi în privinţa dimensiunii non-verbala a cultului creştin.[706]

La Consultaţia din Faverges, Comisia „Credinţă şi Constituţie” a tratat Botezul ca pe un proces fundamental pentru creştini, pentru biserici şi pentru mişcarea ecumenică. În procesul continuu al Botezului suntem instruiţi în elementele fundamentale ale credinţei creştine; suntem primiţi cum se cuvine, printr-un act de spălare cu apă într-o comunitate creştină anume şi, totodată, în Biserica universală; suntem nutriţi pe parcursul întregii vieţi, în timp ce tindem spre “viaţa din belşug” care este viaţa în Hristos, devenind fii adoptivi ai Tatălui ceresc. Pentru fiecare creştin, Botezul este intrarea într-o viaţă noua în Hristos: o noua viaţă trăită în relaţia cu Hristos, în interiorul trupul lui Hristos, într-o comunitate creştină ce se află în contextul Bisericii universale. Prin urmare, Botezul nu are o semnificaţie deosebită doar pentru creştini ca persoane considerate separat, nici doar pentru anumite comunitaţi creştine, ci pentru întreaga Biserică. [707]

„Implicaţiile ecumenice ale Botezului au devenit centrale în ultimii ani. Prin Botezul nostru suntem aduşi toţi în Hristos, şi aceasta formează baza angajamentului nostru comun: pentru că Hristos ne-a revendicat pe toţi, noi nu avem nici un drept să ne respingem unul pe celalalt, oricare ar fi diferenţele noastre teologice, eclesiologice, istorice, culturale, sociale, etnice si economice. *Revendicarea de către Hristos stă înaintea* oricăror temeiuri pământeşti cu referire atât la identitate cât şi la diferenţă, înaintea oricărei “ stăpâniri şi puteri” din această lume, înaintea oricăror factori din interiorul sau din afara bisericilor care ameninţă să ne despartă pe unii de alţii şi să ne împiedice să ne revendicăm dreptul nostru obţinut prin naştere de a fi *una* în Hristos (cf.Decretul despre ecumenism al Conciliului II Vatican: “Botezul constituie o legătură sacramentală de unire, aşezându-i în relaţie pe toţi cei care au fost renăscuţi prin acesta” -para. 22). Din moment ce noi, în calitate de creştini, suntem integraţi în Hristos răstignit şi slăvit, nimic – nici chiar bisericile cu secolele lor de dezbinare – nu ne poate separa pe unul de celalalt.

---

[705] Thomas F.Best şi Dagmar Heller, introducere la : **Becoming a Christian. The Ecumenical Implications of Our Common Baptism**, Faith and Order Paper no.184, WCC Publications, Geneva, 1999, p.2

[706] P.J. Naude, “Regaining our Ritual Coherence: The question of Textuality and Worship in Ecumenical Reception,” *Journal of Ecumenical Studies*, Vol. 35, No.2, spring 1998, p. 235-56.

[707] T.Best şi D.Heller, op.cit.,p.3

Aceasta provoacă bisericile sa învingă diviziunile lor actuale, iar bisericile au răspuns prin accentuarea Botezului ca legătura unităţii lor în Hristos. Recunoaşterea reciprocă oficială a Botezului – câteodată stimulată de angrenarea lor în textul de convergenţa al Comisiei „Credinţă şi Constituţie", „Botez, Euharistie, Slujire" este acum prevalentă în multe biserici protestante. Începând cu Conciliul II Vatican, Biserica Romano-catolică a admis că toate botezurile "săvârşite corect" integrează credincioşii în Hristos şi-i aduce într-o "anumită, deşi imperfectă, comuniune cu Biserica Catolica" (Decretul Despre Ecumenism, para. 3). De aceea delegaţii bisericilor la a cincea conferinţa mondiala a Comisiei „Credinţă şi Constituţie" au afirmat şi au sărbătorit <<recunoaşterea mutuala crescândă a Botezului fiecăruia ca fiind Botezul cel unul în Hristos>>[708]. În recunoaşterea acestei poziţii, multe biserici accentuează astăzi faptul că Botezul este Botezul în Hristos, nu într-una sau alta dintre denominaţiunile istorice. Prin Botez cineva nu devne metodist, luteran ori romano-catolic, ci un creştin".[709]

În răspunsurile lor la B.E.M. bisericile au afirmat, în general, gradul ridicat de asentiment şi convergentă care există. Multe au recunoscut importanţa acordată în text Botezului, ca Taina principală şi fundamentală a unităţii precum şi implicaţiile ecumenice ale acesteia. Au fost de acord cu expresia: " De aceea, Botezul nostru unic în Hristos constituie o chemare către Biserici, pentru ca ele să-şi depăşească separarea şi să-şi manifeste vizibil comuniunea" (para. 6). Punctele care necesită mai multa atenţie includ: fundamentul biblic al Botezului, relaţia dintre Botez şi credinţa, Botezul credincioşilor (adulţilor) şi cel al copiilor, implicaţiile etice şi practice , problema "re-botezării" ş.a. S-a subliniat faptul că iniţierea este un proces continuu, este creştere perpetuă în Hristos, dar s-a exprimat şi îngrijorarea în privinţa lipsei de claritate în privinţa înţelegerii relaţiei dintre diferitele părţi ale procesului de iniţiere – Botezul cu apă, Mirungerea, confirmarea, primirea Euharistiei. Există o diversitate de opinii deja exprimate asupra darului Duhului Sfânt în procesul de iniţiere.

a. Actualizarea Botezului prin moartea martirică

Împreună cu toate discuţiile referitoare la Botez în general şi la recunoaşterea reciprocă a acestuia în special, trebuie să accentuăm re-trăirea experienţei baptismale atunci când moartea martirică este iminentă. Într-un excelent studiu[710], la care vom face referire în continuare, profesorul Gordon Lathrop afirmă de la început că unul din sensurile Botezului creştin şi a formei comune a practicii sale în întreaga lume poate fi descoperită în locuri surprinzătoare. De exemplu putem găsi acest înţeles într-o referinţă indirectă dintr-un text istoric clasic al Bisericii care nu este despre Botez, dar care reflectă indirect practica baptismală sau foloseşte descrieri

[708] Vezi raportul Consultaţie de la Faverges, paragraf 68, textul a apărut şi în **Studia Liturguca**, vol.29, nr.1, 1999, pp.1-28 *Worship Book* of the Santiago Conference, p. 12

[709] T.Best şi D.Heller, op.cit., p. 3. „ Mai mult, fiecare botez implică tema Evanghelie şi cultură, punând întrebări complexe despre acomodarea culturală (inculturaţia) credinţei creştine şi a elementelor ritualului: Cum pot ajuta obiceiurile locale la formarea creştinilor? Care sunt posibilităţile creatoare de adaptare locală a botezului cu apă? Când trebuie ca Botezul să ofere societăţii o *contra*-mărturie culturală societăţii, aducând o critică creştină obiceiurilor şi gândirii locale? Care sunt implicaţiile etice ale Botezului? Ce au învăţat bisericile despre Botez prin şi după procesul ce a dat naştere textului „Botez, Euharistie, Slujire"? Iar în spatele acestor întrebări se afla încă una: Cum pot face faţă bisericile acestor probleme împreuna, şi nu separat, încurajându-se reciproc – şi, unde este necesar, criticându-şi şi corectându-şi reciproc gândirea şi practica?" , Ibid.,p.4

[710] *The Water that Speaks. The Ordo of Baptism and its Ecumenical Implications*, în : **Becoming a Christian. The Ecumenical Implications of Our Common Baptism**, Faith and Order Paper no.184, WCC Publications, Geneva, 1999, pp. 13-29

baptismale.Uneori surpriza unei asemenea descoperiri şi caracterul contextului său pot dezvălui cu claritate importanța majoră a modelului de baza al Botezului[711]

Astfel, în prima jumătate a secolului al II-lea, Sfântul Ignatie, episcop al Antiohiei, pe drumul spre proces şi martiriu, a scris o impresionantă scrisoare creştinilor din Roma, oraşul unde urma să moară. A scris nu despre Botez, ci despre moartea sa iminenta:

„ << Stăpânitorul veacului acestuia>>[712] vrea să mă răpească şi să strice gândurile mele despre Dumnezeu. Nimeni, dar, dintre cei de față să nu-l ajute! Mai bine fiți cu mine, adică cu Dumnezeu! Să nu căutați să vorbiți despre Iisus Hristos, dar să doriți lumea. ... Dorința -*eros* mea a fost răstignită şi nu mai este în mine nici un foc, care să iubească materia - *pyr philoulon*, ci << apă vie >>[713], care grăieşte în mine şi-mi spune dinlăuntrul meu: <<Vino la Tatal! >>. Nu mă desfătez de hrana cea stricăcioasă, nici de plăcerile vieții acesteia. Vreau pâinea lui Dumnezeu, care este trupul lui Iisus Hristos, Cel din sămânța lui David[714], iar băutură vreau sângele Lui, care este dragoste - *agape* nestricăcioasă."[715]

Prin acest text remarcabil îşi anunță Sfântul Ignatie martiriul ce îl aşteaptă şi pe care îl doreşte. „Apa vie" care grăieşte semnifică consacrarea prin prezența Duhului Sfânt, Cel care ni-L face prezent pe Hristos, Logos-ul, Cuvântul lui Dumnezeu. „Apa vie este Duhul lui Dumnezeu revărsat înlăuntrul său (In 4:14; 7:37-39; 19:34). Duhul Sfânt ne hristomorfizează, ne aşază în intimitatea lui Hristos, Cel care îi spune sfântului: „Vino la Tatăl!". Este deosebit de impresionant cum harul baptismal este experiat din nou în mod plenar. Botezul nu a fost un act formal, ci este un proces continuu de sesizare a prezenței nemijlocite a Sfintei Treimi. Sfântul Ignatie se referă la elementele centrale ale comunității creştine: cuvântul Domnului, apa naşterii din nou în trupul lui Hristos, agapa euharistică. Bineînțeles că aceste cuvinte – apa, vorbire, pâine, carne, băutură, sânge, dragoste – au înțelesuri multiple, ce includ înțelesuri religioase multiple. Dar aici, în scrierea sa adresată altei biserici, o adunare ce se remarca prin exact aceste elemente folosite împreună, principalele lor înțelesuri liturgice nu puteau fi departe de înțelesul urmărit de Sfântul Ignatie. El dorea să convingă Biserica din Roma că el intr-adevăr alesese să bea paharul pe care şi Hristos îl băuse, să fie botezat cu Botezul cu care Domnul său a fost botezat (cf. Mc. 10:38-39). Prin aceasta doreşte să prevină eforturile acestei biserici de a-l salva. Într-adevăr, a zis despre el că, dacă este capabil să moară, mărturisind credința creştină, el va fi "cuvânt al Domnului" rostit pentru ca alții să audă, nu doar un alt "strigăt" pierdut în istoria plină de nevoi a lumii.[716]

„La nimic nu-mi vor folosi desfătările lumii, nici împărățiile veacului acestuia. <<Mai bine-mi este să mor>>[717] în Hristos Iisus decât să împărățesc marginile pământului. Pe Acela Îl caut, Care a murit pentru noi; pe Acela Îl vreau, Care a înviat pentru noi. Naşterea mea îmi este aproape. Iertați-mă fraților! Să nu mă impiedicați să trăiesc, nevoind ca eu să mor! Nu-l dați lumii pe cel care voieşte să fie al lui Dumnezeu, nici nu-l amăgiți cu materia! Lăsați-mă să

---

[711] Ibid.,p.13

[712] In.14,30

[713] In.4,10;7,38

[714] In., 7,42; Rm.1,3

[715] **Epistola către Romani**, 7, Textul grecesc în : Kirsopp Lake, **The Apostolic Fathers**, Vol. 1, Cambridge, Harvard UP, 1959, p.234.t.r. în : **Scrierile Părinților apostolici**, trad. Pr.D.Fecioru, PSB 1, EIBMBOR, 1979, pp.174,175

[716] *Ibid.*, 2:1b: "Căci dacă veți tăcea în privința mea, eu sunt cuvânt al Domnului. Dar daca veți dori trupul meu, voi fi din nou doar un strigăt." , textul grecesc în Lake, *op. cit.*, p. 226-28

[717] I Cor.9,15

primesc lumina cea curată! Ajungând acolo, voi fi om deplin! Îngăduiți-mi să fiu următor al patimilor Dumnezeului meu!”[718]

Se folosesc aici analogii baptismale pregnante : moartea sa va fi o naştere, o iluminare, o participare la pătimirile lui Hristos. Nu ar trebui să fie o surpriză faptul că Botezul şi Euharistia puteau fi utilizate în Biserica veche ca *metafore* pentru mărturisirea prin suferință în fața lumii, şi ca *surse* pentru astfel de fapte, pentru că aveau deja acest înțeles în Evanghelia după Sf. Ev. Marcu şi s-a continuat astfel şi în Biserica martirilor.[719] Într-un timp al cruzimii şi opresiunii, distanța dintre mâncarea pâinii Domnului în comunitate şi a fi “măcinat ca grâul” în arenă nu era mare.[720]

Sfântul Ignatie este pe cale să devină martir, un proces pe care el îl vede ca reflectând faptul de a deveni creştin şi totodată om deplin.[721] Propovăduirea şi convertirea, apa grăitoare, agapa: aceasta a fost probabil rânduiala - *ordo* prin care cineva devenea creştin în Antiohia.[722] Acestă rânduială - *ordo* era disponibilă reamintirii, iar şi iar, fiind co-extensivă întregii vieți mărturisitoare creştine autentice, nu repetând Botezul, ci ascultând “glasul” său, acționând conform chemării sale. Ar fi ceea ce mult mai târziu, dar înscriindu-se, iată, într-o îndelungată tradiție, Sfântul Simeon Noul Teolog numea: „Botezul în Duhul Sfânt”, „Botezul lacrimilor” adică actualizarea harului batismal, lacrimile nefiind „materia” pentru o nouă Taină ci însăşi dovada conştientizării autentice a prezenței sfințitoare a Preasfintei Treimi. Mai mult, deşi acestă rânduială- *ordo* reflecta practica din Antiohia Sf.Ignatie se aştepta să fie înțeleasă şi la Roma : în subiectele principale bisericile erau în unitate.[723]

b. Considerații cu privire la o rânduiala-*ordo* baptismală comună şi la terminologia folosită

Textul de mai sus este într-adevăr un exemplu remarcabil al înțelesului cuvântului “biserică” în secolul al II-lea, care poate să ne fie de ajutor astăzi. Biserica locală din Antiohia era în comuniune cu biserica locala din Roma. Amândouă împărtaşesc modelul “apei care grăieşte” (adică apa unită cu vocea Domnului) şi masa Domnului. Creştinii sunt întruniți într-o adunare locală personal-comunitară, în comuniune cu alte adunări similare, în care înțelegerea reciprocă este posibilă datorită experienței comune a proximității lui Dumnezeu Cel Unul în Treime, a conformării prin credință şi viață modelului Crucii şi Învierii lui Hristos şi datorită unei rânduieli- *ordo* comune, modelul reciproc recunoscut al Botezului, Euharistiei şi Preoției. Se pune întrebarea dacă putem vorbi şi noi despre o rânduială- *ordo* baptismală a bisericilor noastre locale într-un fel recunoscut mutual? Putem face aceasta cu aceeaşi pasiune pentru înțelesurile teologice, ecumenice şi etice ale acelei rînduieli- *ordo*? Putem înțelege împreună cum Botezul – în procesul său, Botezul cu ecourile sale continue în viața creştină, Botezul în lucrarea sa unificatoare asupra bisericilor – poate fi “cuvântul Domnului” şi nu doar un “strigăt” în mijlocul nevoilor acestei lumi?[724]

---

[718] *Ibid*., 6:16, 2b-3a , textul grecesc în : Lake, *op. cit*., p.232-34. v.t.r. în **PSB** 1, op.cit., p.176

[719] Ca exemplu avem şi martiriul Sfântului Policarp

[720] Sf.Ignatie, *op. cit.*, 4:1b: “Sunt grâu al lui Dumnezeu, şi sunt măcinat de dinții fiarelor ca să pot fi aflat pâine pură a lui Hristos”; text grecesc în : Lake, *op. cit.*, p. 230.

[721] Ignatius însuşi îşi caracterizează martiriul ca “devenind creştin” într-adevăr, a fi găsit creştin adevărat – nu a fi chemat doar creştin cu numele; **Către Romani** 3:2.

[722] G.Lanthrop, op.cit.,p.14

[723] Ibid., p.15

[724] Ibid.

Mult mai multă atenție a fost dată în ultima vreme unei rânduieli - *ordo* euharistice, ca un instrument pentru a realiza *koinonia*, decât unuei rânduieli -*ordo* baptismale, prin crearea aşa-numitei „Liturghii de la Lima”. Dar nu trebuie să se piardă din vedere fundamentele biblice ale Bisericii universale în succesiunea lor firească descrisă în **Faptele Apostolilor**. După ce istoriseşte evenimentul întemeierii Bisericii, Sfântul Evanghelist Luca ne spune că primii creştini : “stăruiau în ***învățătura Apostolilor***- *te didahe ton Apostolon, doctrina Apostolorum-* şi în ***comuniune (legătură frățească)***- *te koinonia, communicatione*-, în ***frângerea pâinii***- *te klasei ton arton, fractionis panis* - şi în ***rugăciuni***- *tais proseuhais, orationibus* ” (*F.Ap.*2,42). Dacă este considerată corectă afirmația potrivit căreia orice Biserică locală, ar trebui să se identifice prin constituția sa cu Biserica universală - sau altfel spus că toți cei convertiți ulterior celor trei mii din Ierusalim, s-au alăturat de fapt acestora din urmă, Biserica fiind Trupul lui Hristos care se extinde neîncetat, pentru a-i cuprinde pe toți oamenii şi în mod actual nu doar virtual, ca toți să trăiască plenar comuniunea cu Sfânta Treime—se va deduce faptul că cele patru elemente menționate sunt premisele fundamentale pentru orice concluzie teologică rezultată din dialogurile ecumenice. Mărturisirea comună a ***învățăturii Apostolilor,*** trăirea plenară a vieții de ***comuniune,*** *a* ***legăturii frățeşti*** - *koinonia*, ***împărtăşirea*** din acelaşi Potir, ***rugăciuni*** pentru “unirea tuturor” formează o simfonie în care se exprimă identitatea şi integritatea Bisericii. Prin urmare nu ne putem gândi la împărtăşirea din acelaşi potir, până când nu suntem în comuniune de credință şi iubire, învățătura despre Botez şi recunoaşterea sa fiind premisa oricărui dialog în vederea realizării unității.

Comisia „Credință şi Constituție” a organizat o consultație cu tema „Towards Koinonia in worship” („Spre comuniune- *koinonia* în cult”), desfăşurată în Ditchingham, Anglia, în anul 1994. În raportul acestei consultații se afirmă: “ Formarea în credință şi botezul în apa duc împreună la participarea la viața comunității. Slujitorii şi poporul înfăptuiesc aceste lucruri împreună… Aceasta este moştenirea tuturor bisericilor, avându-şi originea în Noul Testament, practicându-se în mod local, şi atestată în străvechile surse atât ale creştinătății din Răsărit, cât şi a celei din Apus”. (Ditchingham, paragr. 3-4)[725] În urma analizelor la Ditchingham s-a propus o rânduială *–ordo* pentru Botez care trebuie să cuprindă: formarea în credință; Botezul; participarea la viața comunității; deşi chemarea perpetuă la învățătură şi ucenicie situează, de asemenea, formarea continuă în credință şi *dupa* primirea Botezului. Modelul pe care îl putem întrezări în fragmentul citat din opera Sfântului Ignatie are aceleaşi elemente: proclamare, convertire, întoarcere de la rău; “apa care grăieşte”; masa Domnului \ mărturia în lume. Dar şi alte scrieri vechi urmează acest model. Sfântul Iustin Martirul şi Filozoful scria:

„ Vă vom explica acum modul în care, înnoiți prin Hristos, ne-am consacrat pe noi înşine ca daruri lui Dumnezeu, pentru ca nu cumva, trecând cu vederea acest lucru să apărem înaintea voastră că din viclenie am ascunde ceva în explicarea noastră. Toți cei ce s-ar încredința şi ar crede că lucrurile acestea învățate şi propovăduite de noi sunt adevărate şi care făgăduiesc că vor putea trăi aşa, sunt învățați să se roage şi să ceară de la Dumnezeu, postind, iertarea păcatelor pe care le-au săvârşit mai înainte, în timp ce noi, la rândul nostru ne rugăm şi postim laolaltă cu ei. Apoi, ei sunt conduşi de noi undeva, unde este apă şi sunt renăscuți acolo, în acelaşi fel în care noi înşine am fost renăscuți; ei primesc atunci o baie în apă, în numele Părintelui tuturor şi Stăpânului Dumnezeu şi al Mântuitorului nostru Iisus Hristos şi al Sfântului Duh.[726]Căci Hristos a zis : << De nu vă veți renaşte, nu veți intra în Împărăția cerurilor>>.[727] ... Iar baia aceasta se

[725]Ibid.,p.16
[726] Mt.28,29
[727] In.3,3-5; Mt. 18,3

numeşte luminare (...) . (...) după spălarea celui ce crede şi care a căzut întru totul de acord cu noi, îl aducem în locul unde se găsesc adunați cei pe care noi îi numim frați, făcând rugăciuni comune pentru noi înşine şi pentru cel luminat, ca şi pentru toți ceilalți de pretutindeni, cu multă stăruință, ca să ne învrednicim ca, aflând adevărul, să ne găsim şi prin fapte a fi nişte buni trăitori şi păzitori ai celor ce ne sunt poruncite (...) . Încetând rugăciunile, noi ne îmbrățişăm unii pe alții cu sărutarea păcii . (...) Mai departe, noi ne reamintim unii altora de toate acestea; cei ce avem bunuri materiale, venim în ajutorul celor lipsiți şi ne găsim laolaltă cu ei întotdeauna. Şi, pentru toate cele ce ni se oferă, noi binecuvântăm pe Creatorul tuturor, prin Fiul Său Iisus Hristos şi prin Duhul Sfânt. Iar în aşa-zisa zi a soarelui, se fae adunarea tuturor celor ce trăiesc la oraşe sau la sate şi se citesc Memoriile apostolilor sau scrierile profeților, câtă vreme îngăduie timpul. Apoi , după ce cititorul încetează, întâistătătorul ține un cuvânt prin care sfătuieşte şi îndeamnă la imitarea acestor frumoase învățături."[728] Urmează o descriere a euharistiei duminicale, a trimiterii euharistiei către cei absenți şi a ajutorării celor săraci, precum şi întelesului duminicii. As

S-ar putem rezuma acest proces baptismal în analogie cu modelul pe care l-am găsit la Sfântul Ignatie: *formare* în credința sau convertire; *spălarea* cu apa asociată cu cuvântul şi numele lui Dumnezeu Cel Unul în Treime; şi *participarea* la viața comunității, incluzând reamintirea reciprocă permanentă a Botezului, ajutorarea săracilor, întâlnirile comunității, binecuvântarea mesei, şi, ca evenimentul ce încorporează toate acestea, Euharistia de duminica. Putem spune că unele lucruri care sunt prezente implicit la Sfântul Ignatie, sunt redate aici explicit. Proclamarea şi învățarea preced apa, dar o şi succed; într-adevar, o "reamintire continuă" este o parte integrantă importantă a acestei rânduiele- *ordo*. Evenimentle baptismale au loc în comunitate şi conduc la participarea la viața comunității; masa este în centrul acestei participări.

La Sfântul Iustin întregul proces al inițierii creştine şi al vieții în comunitate este pus în mişcare, chiar în *procesiune*, şi este însoțit de rugăciune. Modelul rezultat poate fi descris astfel: predarea credinței şi chestionarea în privința comportamentului; rugăciunea şi postul candidaților la Botez şi a comunității; procesiunea către apă; spălarea; procesiunea către locaşul de rugăciune comună; Euharistia; reamintirea continuă a evenimetelor baptismale prin Euharistia duminicală şi prin grija față de săraci.

O structură similară găsim în **Didahia** sau "Invatatura celor 12 Apostoli". Dacă presupunem că acestă străveche "rânduială bisericeasca" începe cu cateheza celor ce vor fi botezați, structura care rezultă ar fi următoarea : instruirea morală; post şi rugăciune, înainte de Botez, post obligatoriu pentru candidat şi recomandabil şi pentru alții din comunitate; Botezul în apă în numele Sfintei Treimi; Euharistia după Botez; viața comunitară, ce include şi primirea misionarilor, grija față de săraci, Euharistia duminicală. De fapt, această structură primară pentru inițierea creştină va deveni rânduiala "catehumenatului", cunoscut noua din multe surse începând din secolul al III-lea: chestionarea în privința dorinței de schimbare a comportamentului; ascultarea Evangheliei / propovăduirii învățăturii de credință; rugăciune şi post; spălarea baptismală;
Euharistia, introducerea în tainele la care deja a participat ; synaxa euharistică săptămânală; mărturia şi grija pentru săraci.[729]

Se pune întrebarea dacă această rânduială are origine biblică? Poate fi regăsită oare în Sfânta Scriptură? Bineînteles că Noul Testament nu este o carte de ritualuri, nici nu dă o evidență clară a practicii creştine primare. Dar în măsura în care această evidență poate fi

---

[728] Sfântul Iustin Martirul şi Filozoful, **Apologia I,** 61-67 , PSB 2, EIBMBOR,1980, pp.66-71, PG 6, 420-432

[729] G.Lathrop, op.cit., pp.18-21

obținută indirect, modelul de baza este acelaşi. Acest model poate fi regăsit în diferite parți ale Noului Testament. Astfel, Botezul de la Cincizecime (F. Ap. 2) urmează propovăduirii Sfântului Petru şi face ca cei botezați să stăruie „în ***învățătura Apostolilor-*** *te didahe ton Apostolon, doctrina Apostolorum-* şi în ***comuniune (legătură frățească)-*** *te koinonia, communicatione-*, în ***frângerea pâinii-*** *te klasei ton arton, fractionis panis* - şi în ***rugăciuni-*** *tais proseuhais, orationibus* " (F.Ap. 2,42), ca şi distribuirii bunurilor "tuturor, după nevoia fiecăruia" (F.Ap. 2,45). Intr-adevăr, Sfântul Apostol Pavel se bazează pe faptul că Botezul duce la Euharistie, în analogia sa cu trecerea mării ce duce la hrănirea cu mană şi la adăparea din stâncă (I Cor. 10).

Mai mult, dacă epistola I Petru poate fi considerată o cateheză baptismală şi o rânduială bisericească, şi acolo ordinea inițierii creştine este aceeaşi. Propovăduirea Învierii şi instruirea despre schimbarea etică (1,3-21) duc la "purificare" (1,22) şi la "naştere din nou" (1,23). Aceasta curățire prin cuvântul Domnului – care poate fi o referire la spălarea bapismală – duce la iubire şi la Euharistie (2,2-3), la participare la viața comunității, descrisă ca preoția împărătească şi popor al lui Dumnezeu (2,4-10), şi la comportamentul cel nou (2,11sq.). Această succesiune poate fi văzută ca rezultată din rânduiala- *ordo* baptismală .[730] Nu era vorba doar de o curățire personală, ci de participarea comună la Hristos, având şi o profundă semnificație eshatologică, toate imaginile şi înțelesurile Botezului în Noul Testament – spălarea în vederea nunții, iluminare, iertare, intrarea în templu, supraviețuirea după potop, îmbrăcarea în Hristos – pot fi considerate ca celebrări ale acestei realități eshatologice.

Botezul Domnului are profunde semnificații pentru Botezul nostru. Prin coborârea Sa în Iordan, Fiul lui Dumnezeu înomenit uneşte în mod desăvârşit puterile vivificatoare ale Duhului Sfânt cu apa, făcând posibil Botezul „din apă şi din Duh". Prin consacrare, apa baptismală face posibilă naşterea din nou, naşterea de sus, de fapt omul este re-creat, devină făptură nouă. Săvârşitorul se roagă . „ Tu Stăpâne a toate arată apa aceasta, apă de izbăvire, apă de sfințire, curățire trupului şi sufletului, dezlegare legăturilor, iertare păcatelor, luminare sufletului, baie de-a doua naştere, înnoirea duhului, har de înfiere, îmbrăcăminte de nestricăciune, izvor de viață".[731] Îmbrăcămintea de nestricăciune, haina de lumină, pe care ne-o conferă Duhul Sfânt, are ca urmare firească, aşa cum se va sublinia *infra*, înfierea, dobîndirii intimității cu Tatăl, Cel care spune la Botezul fiecărui om : „Acesta este fiul Meu cel iubit". Prezența Duhului Sfânt asupra lui Iisus la Iordan este reliefarea consubstanțialității treimice. Este interesant de subliniat că Sfântul Marcu, dar şi sfântul Matei şi Sfântul Luca notează că prezența Duhului este evidentă la ieşirea lui Iisus din apă, deci nu în timpul botezului de la Sfântul Ioan. În rânduiala Botezului cerem : „Dă-mi mie haină luminosă, Cel ce Te îmbraci cu lumina ca şi cu o haină!", apoi are loc Mirungerea şi numai după aceea cântăm: „Câți în Hristos v-ați botezat în Hristos v-ați şi îmbrăcat", deoarece Duhul Sfânt este Cel care ne hristo*morfizează*.

Părintele Stăniloae subliniază faptul că "toate expresiile Sfântului Apostol Pavel despre moartea, învierea, prefacerea omului, sădirea şi îmbrăcarea lui în Hristos, ca evenimente etic-ontologice sunt amintite în <u>rânduiala Botezului</u> (s.n.)…. Prin această participare la Hristos cel răstignit şi înviat, **cei botezați iau chipul [*forma*] lui Hristos, sau devin împreună purtători ai chipului [*formei*] lui Hristos-*symmorphoi.* Chipul [*forma*] lor cel [cea] nou[ă] e chipul [*forma*] lui Hristos imprimat[ă] în ei şi prin aceasta în Biserică."** [732](s.n.)

Într-adevăr, textul slujbei Tainei Sf.Botez face distincție clară între chip-*eikon* şi formă-*morphe* (şi verbul derivat). În rugăciunea pe care preotul o rosteşte în taină, înainte de sfințirea

---

[730] Ibid., pp.21,22

[731] **Aghiasmatar,** 1992, p.34

[732] Pr.Prof.D Stăniloae, *Transparența Bisericii în viața sacramentală*, Ortodoxia,nr.4, 1970, p.508

apei, el se roagă Preasfintei Treimi (ecfonisul este "… preasfânt numele Tău, al Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh) - omul este "*imago Trinitatis*"- rostind cuvintele :

"Şi fă să ia chip [***formă***] Hristosul Tău în acesta ce se va naşte din nou…"[733] textul original este : "Kai ***morphoson*** sou ton Christon, en to mellonti anagennasthai…".[734] "Omul se cufundă în apa Botezului ca o "materie a*morfă* şi fără chip"- *hyle aneidos kai amorphos* şi iese afară "purtând chipul" frumos al lui Hristos".[735] "Suntem modelaţi şi imprimaţi şi viaţa noastră amorfă şi nedefinită primeşte o formă şi o definire".[736]

"Prin Botez, Mirungere, Euharistie şi restul vieţii spirituale ne încorporăm în Hristos, primim existenţa creştină, adică hristocentrică şi hristo*morfă*, precum şi *forma* şi viaţa corespunzătoare. În acest mod, "Tatăl găseşte pe feţele noastre însăşi *forma - morphen - formam* Fiului" Său şi "recunoaşte în noi mădularele Celui Unul Născut" al Său".[737] "Natura omului ia forma, cu alte cuvinte constituţia şi funcţiile naturii umane îndumnezeite a lui Hristos".[738] Înfierea, esenţa Sfintei Taine a Botezului, este un dar real, posibil datorită primirii *formei* Fiului întrupat, frumuseţii Sale. Sfântul Grigorie de Nyssa scrie atât de frumos: " Acela [Mirele- Hristos] Şi-a făcut Biserica trup şi, prin adăugirea celor ce se mântuiesc, o zideşte pe ea în iubire, până ce vom ajunge toţi la bărbatul desăvârşit, la măsura vârstei plinirii lui Hristos (*Ef.*4,13). Dacă, aşadar, Biserica e trupul - *soma* lui Hristos, iar Cap - *kephale* al trupului e Hristos, Care formează - ***morphon*** faţa Bisericii - *tes Ekklesias to prosopon* cu propria Sa înfăţişare - *to idio charakteri*, prietenilor Mirelui, privind la aceasta, le-a fost răpită inima - *ekardiothesan*, pentru că văd în ea mai limpede pe Cel nevăzut".[739] Datorită legăturii organice dintre Cap şi trup, *forma*, splendoarea lui Hristos- Capul se răspândeşte şi asupra trupului- Biserica.

Dacă ***forma*** dumnezeiască se referă la "veşmântul" lui Hristos, cel botezat îl primeşte şi el, nu în sensul unei autonomii umane sau într-unul panteist. Hristos Se sălăşluieşte în cel botezat, şi implicit îi dă *forma* Sa. La strălucire ajunge pe măsură ce împlineşte poruncile, oricum procesul con*formării* noastre cu Trupul Lui Hristos cel îndumnezeit, plin de energiile dumnezeieşti necreate, nu are sfârşit, nici aici, nici în Împărăţia Sa.

Botezul este fundamentul vieţii fiecărui creştin, al fiecărei biserici şi al mişcării ecumenice. Botezul comun însă nu poate implica şi deplina comuniune, care culminează cu împărtăşirea comună. Chiar dacă rânduiala-*ordo* ar fi similară pentru toţi creştinii, Botezul nu poate fi rupt din contextul mai larg al vieţii într-o comunitate. Din ziua Pogorârii Duhului Sfânt, ziua întemeierii primei comunităţi creştine (F.Ap.2) se observă legătura indisolubilă între Biserică, cuvânt şi Taine. După ce „au fost pătrunşi la inimă" de predica apostolică, ascultătorii au întrebat : „Ce să facem?" Li s-a răspuns prin îndemnul la pocăinţă, adică o schimbare radicală a modului de a trăi şi de a concepe lumea şi viaţa, la Botez, care vor fi succedate de primirea darului Duhului Sfânt; şi imediat în F.Ap. 2, 42 se adaugă „frângerea pâinii" ca centru al cultului creştin. Botezul Mirungerea şi Euharistia sunt primite împreună, rânduiala prevede o rugăciune care face trecerea firească de la Botez la Mirungere şi Euharistie:

---

[733] **Molitfelnic**, 1985, p.32

[734] **Mikron Euchologion, e Agiasmatarion**, Ekdosis, Apostolikes Diakonias tes Ekklesias tes Ellados, en Athenais,1962, p.71

[735] P.Nellas, **Omul, animal îndumnezeit**, Deisis, p.86-87

[736] Sf.Nicolae Cabasila, **Despre viaţa în Hristos**, PG 150, Lib.II, 525A,537D, la P. Nellas, op. cit., p.87

[737] Ibid., Lib.IV, 600B, la P.Nellas, op.cit., p.85

[738] P.Nellas, op.cit., p.87

[739] **Tâlcuire la Cântatrea Cântărilor**, PSB,29, p.229

„Binecuvântat eşti Doamne Dumnezeule, Atotţiitorule, Izvorul bunătăţilor, Soarele dreptăţii, Care celor ce erau întru întuneric le-ai strălucit lumina mântuirii prin arătarea Unuia-Născut Fiului Tău şi Dumnezeului nostru şi ne-ai dăruit nouă nevrednicilor fericita curăţie prin Sfântul Botez şi dumnezeiasca sfinţire prin ungerea cea făcătoare de viaţă; Care şi acum ai binevoit a naşte din nou pe robul (roaba) Ta acesta nou luminat, prin apă şi prin Duh, şi i-ai dăruit lui iertare păcatelor celor de voie şi celor fără de voie. Însuţi Stăpâne, Preaîndurate Împărate al tuturor, dăruieşte-i lui iertarea păcatelor celor de voie şi celor fără de voie. Însuţi Stăpâne, Preaîndurate Împărate al tuturor, dăruieşte-i lui şi pecetea darului Sfântului şi întru tot puternicului şi închinatului Tău Duh şi cuminecarea sfântului Trup şi scumpului Sânge al Hristosului Tău. (...)[740]

Rânduiala Botezului, textele propriu-zise, descoperă profunzimea cultului ortodox. În general, Biserica Ortodoxă, aplicând principiul iconomiei, nu re-botează pe cei ce au fost deja botezaţi în numele Sfintei Treimi, mai precis pe romano-catolici şi pe cei din Biserica Reformei, dar nu recunosc validitatea Tainei decât atunci cînd credinciosul respectiv este primit prin Mirungere şi Euharistie în sânul Ortodoxiei. Acest fapt demonstrează credinţa sa că aceste biserici să străduiesc să înveţe despre Botez în conformitate cu învăţăturile Bisericii primare, deşi nu consideră că acest scop este realizat în riturile baptismale ale acestor biserici.[741] Principiul iconomiei poate să se schimbe în recunoaştere deplină numai dacă Biserica Ortodoxă poate recunoaşte în riturile baptismale ale altor biserici acele elemente pe care Biserica primară le-a considerat necesare pentru a se separa în mod clar de care le considera eretice. [742] Înainte ca Botezul comun să devină o realitate este necesar ca să se ajungă la un acord în privinţa conceptului despre Biserică şi despre slujire. Opinia se bazează pe ideea că putem boteza în Biserica cea una, numai dacă ştim ce este această Biserică şi unde sunt limitele sale. Chiar dacă s-ar respecta întru totul rânduiala ortodoxă, tot nu s-ar putea recunoaşte validitatea în sine, deoarece candidatul trebuie să profeseze doctrina în ansamblul său şi să fie în deplină comuniune- *koinonia* de iubire (cf.F.Ap.2,42). Părintele profesor Ion Bria afirma categoric . „ Ortodoxia, mai ales în cazul Botezului, a insistat asupra legăturii dintre mărturisirea credinţei şi validitatea Tainei, sau altfel spus, între comuniunea în credinţă şi comuniunea în Taine, sacramentală. Chiar dacă Botezul este un dar divin, totuşi credinţa celui ce primeşte acest dar are un loc central. Mai mult, Botezul şi Mirungerea sunt primite şi celebrate ca Taine de alăturare la trupul lui Hristos, Biserica, cu înţelegerea că există o comunitate de credinţă care mărturiseşte pentru şi care primeşte pe cel nou botezat”.[743]

Se ştie, dar nu se acceptă întotdeauna faptul că multe dintre diferenţele teologice dintre bisericile ortodoxe şi bisericile „apusene” sunt legate de terminologie.[744] Afirmaţia aceasta este valabilă şi în privinţa înţelegerii conceptului de Taină (Sacrament). Cuvântul latin *sacramentum* folosit de creştinătatea apuseană are un înţeles diferit de echivalentul grecesc *mysterion,* folosit

---

[740] **Aghiasmatar**, 1992, p.38

[741] A` se vedea : Pr.Dr.Liviu Streza, **Botezul în diferite rituri liturgice creştine,** teză de doctorat,Bucureşti**,** 1985, extras din Ortodoxia, , XXXVII,1985, nr.1,2

[742] Merja Merras, *Baptismal Recognition and the Orthodox Churches,* în : Baptism & teh Unity of the Church, edit. Michael Root, Risto Saarinen, Geneva,1998, p.144,145

[743] **Destinul Ortodoxiei**, EIBMBOR,1989, p.71

[744] Hans-Peter Grosshans, **Baptism – A Sacramental Bond of Church Unity, A contribution from a Protestant perspective on the mutual recognition of baptism between Protestant and Orthodox Churches, p.3,** prelegere susţinută în cadrul celei de a treia Consultaţii asupra ecclesiologiei organizate de Conferinţa Bisericilor Europene (CEC) şi de Comunitatea Bisericilor Protestante din Europa (semnatare ale acordului de la Leuenberg), Istanbul, aprilie 2006

în Răsărit. Din perspectiva teologului protestant Gerhard Ebeling, termenii *mysterion* şi *sacramentum*, „care au fost stabiliți pentru a denumi lucrările sacre în sensul cel mai strict în bisericile răsăritene şi în biserica apuseană" chiar reprezintă „spiritul diferit al creştinătății greceşti şi latine".[745] Potrivit analizei lui Ebeling, cuvântul *mysterion* folosit în bisericile răsăritene, mai păstrează încă în uzul creştin elemente din semnificația originară din religia antică. Folosirea în Apus a cuvântului *sacramentum* , care derivă din limbajul juridic şi militar (având înțelesul de jurământ), a însemnat efortul de distanțare de acele elemente, dar şi sublinierea legăturii şi obligației impuse asupra credincioşilor care luau parte la lucrările sacre ale Bisericii, în detrimentul simțirii prezenței lui Dumnezeu care Se comunică pe Sine. Astfel, în Apus, sublinierea caracterului obligatoriu al sacramentelor pentru credincioşi a dus la o prea mare îndepărtare de ceea ce cuvântul *mysterion* exprimă cu adevărat : comunicarea de Sine a lui Dumnezeu Cel Unul în Treime în aceste lucrări sacre.

Este semnificativ faptul, după cum explică în continuare profesorul Grosshans, că de la începutul perioadei Reformei s-a manifestat nemulțumirea față de folosirea termenului latin *sacramentum* şi s-a arătat că este o traducere incorectă a cuvântului nou-testamentar *mysterion*.[746] Zwingli se plângea deja spunând: „cuvântul *sacramentum* nu exprimă în mod corect înțelesul lui *mysterion*"[747] şi dorea ca germanii să nu fi acceptat vreodată cuvântul „sacrament" în vocabularul lor – o dorință pe care a preluat-o şi Friedrich Schleiermacher în Dogmatica sa.[748] În anul 1520 Luther arăta că terminologia biblică nu justifică folosirea termenului „sacrament" pentru lucrări bisericeşti.[749] Philip Melanchthon în lucrarea sa intitulată **Loci Communes** (1521) dorea să numească „semne sau semne sacramentale ... ceea ce alții numeau sacramente"[750], întrucât, conform terminologiei biblice, doar Iisus Hristos ar putea fi numit *sacrament.* Pot fi găsite multe alte exemple în teologia protestantă care să ateste nemulțumirea față de termenul *sacramentum.* Este foarte important de amintit faptul că acum 175 de ani F. Schleiermacher îşi exprima speranța că problemele cauzate de termenul latin *sacramentum* pot fi îndepărtate „ **prin apropierea de Biserica Răsăriteană, pentru care această denumire a rămas străină, şi care în schimb a folosit expresia mistere (taine)"**(s.n.)**.**[751]

Cuvântul *mysterion* apare de 23 de ori în Noul Testament. În Epistola către Efeseni 1,9,10 citim : „ El ne-a făcut cunoscută taina- *mysterion, sacramentum* voii Sale pe care, potrivit bunăvoinței Lui, mai înainte întru Sine o plănuise spre buna rânduială a plinirii vremurilor: toate , cele din ceruri şi cele de pe pământ, să fie iarăşi adunate întru Hristos;" iar în Rm., 16,25: „ Iar Celui ce putere are să vă întărească după Evanghelia mea şi după propovăduirea lui Iisus Hristos, potrivit cu descoperirea tainei – *mysteriou, mysterii* celei ascunse din timpuri veşnice".

În limba română folosim cuvântul "taină" care redă grecescul "*mystirion*". Este important de amintit că părintele Stăniloae nu scrie, în cel de al treilea volum al Teologiei Dogmatice, direct despre cele şapte Sfinte Taine ci, făcând o apologetică implicită, dorind să apropie pe

---

745 G.Ebeling, **Dogmatik des christlichen Glaubens**, vol.III, Tubingen 1979, 302, la H.-P. Grosshans, op.cit.,p.4
746 H.-P. Grosshans, op.cit.,p.4
747 U.Zwingli, **Komentar uber die wahre und falsche Religion** (n.1), 23 sq.
748 F. Schleiermacher, **Der christliche Glaube. Nach den Grundsatzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt**, ed. II-a revizuită, 1831, ed. M.Redeker, vol.II, 1960, 364 (trad. engl. **The Christian Faith**, Edinburgh, 1948)
749 M.Luther, **De captivitate Babylonicae ecclesiae praeludium**, 1520, WA 6, 501, 37sq.
750 P.Melanchton, **Loci communes**, 1521, ed. bilingvă latină-germană, tradusă cu note explicative de H.G. Pohlmann, Gutersloh 1993, 328 sq.
751 Op.cit.,364

cititor cât mai firesc de o temă profundă, în introducere explică cum creația însăşi este o taină, un *symbol* în sensul etimologic (aşezarea împreună a două realități care aparent nu pot avea tangență). Taina este tocmai atingerea Celui necreat de creație. Dar în cadrul tainei celei mari a creației, omul însuşi este o taină, ca unire între spirit şi materie. Apoi, taină este Hristos, Dumnezeu adevărat şi om adevărat, o singură Persoană, Care uneşte pentru totdeauna firea dumnezeiască cu cea omenească. Taină este Biserica, prin care toate se reunesc cu Creatorul, părintele Stăniloae spunând că "actualizarea acestei unități într-o anumită măsură virtuală a Lui cu subiectele umane ia forma Bisericii".[752] Părintele Stăniloae a scris o excepțională introducere la Sfintele Taine, fiind deplin conştient că nu putem quantifica în mod simplist harul – să nu uităm că înmormântarea a fost considerată sfântă taină, ce am putea spune despre tunderea în monahism![753].

c.Botezul din perspectiva limitelor canonice ale Bisericii

Aparent, datorită diferențelor de doctrină, morală, cult şi disciplină canonică, Botezul nostru nu ar avea implicații majore. Totuşi, nu ne poate fi indiferent că cineva se botează în numele Sfintei Treimi, are principii creştine în viață, urmează rânduielile din comunitatea creştină unde L-a primit pe Hristos. Chiar dacă nu a putut fi de acord cu mitropolitul Platon, care considera că toate confesiunile sunt despărțăminte egale ale aceleiaşi unice Biserici, Părintele Stăniloae spunea totuşi că "s-au format într-o anumită legătură cu Biserica deplină şi există într-o anumită legătură cu ea, dar nu se împărtăşesc de lumina şi de puterea deplină a soarelui Hristos. Într-un fel deci Biserica cuprinde toate confesiunile despărțite de ea, întrucât ele nu s-au putut despărți deplin de Tradiția prezentă în ea. În altfel, Biserica în sensul deplin al cuvântului este numai cea ortodoxă. Într-un fel creația întreagă se află obiectiv încadrată în razele aceluiaşi Logos preincarnațional, deci în faza Bisericii dinainte de Hristos, chemată să devină Biserica lui Hristos. Obiectiv şi subiectiv întreaga omenire de diferite credințe cunoaşte într-o oarecare măsură pe Logosul preincarnațional….O anumită biserică subzistă şi azi în afară de creştinism, întrucât există încă legături ontologice ale forțelor umane între ele şi cu Logosul dumnezeiesc"[754], de fapt "Duhul Sfânt nu e absent din nici o făptură şi mai ales din cele ce s-au învrednicit de rațiune. El o susține în existență pe fiecare… .Căci se întâmplă să aflăm şi dintre barbari şi nomazi mulți care duc o viață de fapte bune şi resping legile sălbatice care stăpâneau odată în ei. Astfel se poate spune în chip general că în toți este Duhul Sfânt" [755]. "Cu atât mai mult există această biserică în celelalte formațiuni creştine, dată fiind legătura lor prin credință cu Hristos, Logosul întrupat, şi dat fiind că au în parte o credință comună în Hristos cu Biserica ortodoxă, ***Biserica deplină*" [756]**.

Cu toate că celelalte confesiuni creştine sunt numite "biserici nedepline"[757], unele mai aproape de deplinătate, altele mai îndepărtate, este folosit totuşi termenul "biserică", datorită credinței lor în parte comune, cu Biserica deplină. Mai mult punând întrebarea dacă în situația de nedeplinătate bisericească, celelalte confesiuni pot oferi posibilitatea mântuirii, părintele

---

752 **TDO, vol.3** (2003), p.13

753 Profesorul Nikos Matsoukas scrie , fără echivoc, despre nouă Sfinte Taine, adică adaugă înmormântarea şi tunderea în monahism; v. : **Teologia Dogmatică şi Simbolică** II, Editura bizantină, 2006, p.353-372

754 **TDO**, vol.2,, p.267,268

755 Sf.Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie**,15, F.R.,3,p.48

756 v. şi: Pr.Prof.D.Stăniloae, *Câteva trăsături caracteristice ale Ortodoxiei,* Mitropolia Olteniei, nr. 7-8, Craiova, 1970 p. 730-742

757 Pr.Prof.D.Stăniloae, **TDO**, vo.2.p.267

Stăniloae răspunde : "În diferite confesiuni creştine sunt mulţi credincioşi a căror viaţă creştină nu s-a redus la formulele doctrinare oficiale ale confesiunilor lor. Tradiţia veche creştină a fost mai tare decăt inovaţiile de doctrină aduse de întemeietorii lor şi susţinute în mod oficial până azi de acele formaţiuni şi de teologii lor. În catolicism de exemplu se practică până azi Tainele însoţite de convingerea credincioşilor că prin ele se unesc intim şi nemijlocit cu Hristos, deci că Hristos este lucrător în sânul Bisericii, deşi teoria teologică a dat lui Hristos un locţiitor şi concepe mântuirea adusă de Hristos ca înfăptuită prin simpla satisfacţie dată de El lui Dumnezeu, pe Golgota, sau declară că harul primit în Taine este o graţie creată, nu o lucrare izvorâtoare din dumnezeirea necreată a lui Hristos şi ca prelungire a ei în fiinţa credincioşilor". Totuşi, deşi : "credincioşii diferitelor confesiuni creştine s-au pomenit fără voia lor în cadrul acelor denominaţiuni cu credinţe despre un Hristos care nu e prezent cu toată eficienţa Lui mântuitoare în sânul lor, participarea lor nedeplină la Hristos, şi aceasta în mare măsură fără vina lor, poate avea ca urmare o participare nedeplină la El şi în viaţa viitoare, conform cuvântului Mîntuitorului :"În casa Tatălui Meu multe locaşuri sunt…". Vina esenţială o au ereziarhii, care nu au aprofundat credinşa moştenită, ci fiind dominaţi de patima trufiei au contribuit la lucrarea demonică de sfâşiere a creştinismului.[758] Se face distincţia clară între cei născuţi în familii aparţinând diferitelor denominaţiuni, şi ereziarhii şi credincioşii de rând care au părăsit Biserica deplină din diferite interese, sau poate din ignoranţă, care este însă un mare păcat, şi se apreciează că Mişcarea ecumenică, în încercarea sa de restabilire a unităţii Bisericii, "trebuie să tindă spre cea mai intimă prezenţă a lui Hristos întreg în sânul credincioşilor. Dar gradul celei mai intime prezenţe lucrătoare a lui Hristos în sânul ei, îl mărturiseşte şi îl experiază Biserica ortodoxă, care a păstrat tradiţia de viaţă a Bisericii primare"[759].

O foarte bună sinteză a temei "limitele Bisericii" a fost realizată de profesorul Emmanuel Clapsis[760], din care redăm în continuare. Ni se reaminteşte de la început faptul că Iisus S-a rugat ca ucenicii să fie una precum El şi Tatăl una sunt (In.17, 21). A dorit ca ei să fie o singură turmă sub un singur păstor (In.17,21), călăuziţi de Duhul Sfânt spre tot adevărul (In. 16,13). Prin viaţa în Hristos, creştinii sunt reconciliaţi cu Dumnezeu şi devin una în Hristos (Ef.2,13-18; Gal. 3,28). Pentru Sf.Ap.Pavel , cei ce-I urmează lui Hristos formează trupul lui Hristos, şi de aceea nu pot fi împărţiţi (cf.I Cor.1,13). Urmând consecvent învăţătura biblică şi patristică, Ortodoxia mărturiseşte ferm faptul că nu poate exista decât o singură Biserică a lui Dumnezeu, întrucât cunoaştem un singur Dumnezeu, o credinţă, şi un Botez (Ef.4,5).

Unitatea Bisericii îngăduie diversitatea bisericilor locale, dar exclude o pluralitate de biserici rivale şi de confesiuni aflate în stare conflictuală. Totuşi creştinătatea este divizată; această situaţie necesită o explicaţie teologică. Ce realitate eclesială au acele denominaţiuni şi biserici care nu sunt în comuniune una cu alta, nici cu Biserica Ortodoxă? Dacă Biserica Ortodoxă este într-adevăr manifestarea şi întruchiparea Bisericii celei una, sfântă, catolică

---

[758] Ibid.p.269,270

[759] Ibid.p.268

[760] v. : *"The Bounadaries of the Church: An Orthodox Debate*" în : Emmanuel Clapsis, **Orthodoxy in Conversation, Othodox Ecumenical Engagements**, WCC Publications, Geneva, 2000, pp. 114-126

(deplină) şi apostolică, cum apreciază ortodocşii natura eclesială a celorlalte biserici, care la rândul lor, pretind a fi întruchiparea aceleiaşi realităţi?

Avery Dulles în articolul său intitulat: *"Biserica, bisericile şi Biserica Catolică (deplină n.tr.)"*[761] a identificat cinci tipuri de soluţii la această problemă ecumenică:

1. Se susţine faptul că Biserica există oriunde se pot găsi elementele tradiţiei apostolice în materie de doctrină, taine şi slujire. Aceasta înseamnă că unica Biserică este identică cu o comunitate istorică anume şi că toate celelalte "biserici" sunt contrafaceri sau pseudo-biserici. Din motive irenice se afirmă şi faptul că, deşi Biserica lui Hristos există deplin sau perfect doar într-o comunitate, poate fi găsită în mod imperfect sau prin participare în altele- în măsura în care şi ele posedă anumite daruri sau înzestrări care aparţin de drept unicei Biserici.
2. Se face distincţia între două sfere: cea invizibilă, noumenală sau spirituală, în care trebuie să găsim unitatea, şi una vizibilă, fenomenală sau empirică, în care experimentăm separările. Această viziune implică faptul că toţi creştinii sunt una în Iisus Hristos, prin faptul că ei aparţin unei singure *koinonia* pnevmatice (în opoziţie faţă de biserica instituţională care este expresia externă a Bisericii din inimile credincioşilor).
3. Biserica autentică nu este identificabilă cu nici una dintre denominaţiunile existente. Se afirmă că Biserica ia fiinţă, temporal, atunci când Duhul Sfânt în mod real transformă sinaxa locală prin cuvânt şi Taine. Dacă se acceptă această viziune, atunci Biserica devine o serie de evenimente disparate. Totuşi, din perspectivă biblică, Biserica este o comunitate divino-umană concretizată într-o comunitate vizibilă existând în mod continuu în istorie.
4. Biserica adevărată ar trebui să existe ca speranţă şi promisiune, mai degrabă decât ca înfăptuire concretă. În istorie, nici o comunitate sau combinaţie de comunităţi existente nu ar putea pretinde a fi, chiar şi momentan, Biserica lui Hristos, deşi astfel de comunităţi pot fi uşor considerate acolo unde Biserica este pe deplin actualizată şi descoperită, de vreme ce acestea sunt continuu convertite la Evanghelia lui Hristos. În opinia lui E.Clapsis, recurgerea prematură la consolarea cu realităţile eshatologice ar putea avea ca efect perpetuarea actualei diviziuni dintre creştini şi s-ar înlătura şi motivaţia de a lupta împotriva acesteia. Unitatea Bisericii nu trebuie înţeleasă numai eshatologic, ci şi ca o realitate prezentă care îşi se va desăvârşi în ziua de pe urmă.
5. O ultimă abordare a acestei probleme sugerează faptul că separarea creştinilor cauzată de afirmaţiile confesionale şi de cultul sacramental nu este decisivă, Biserica luând fiinţă cel mai bine atunci când creştinii acţionează împreună, chiar şi dincolo de demarcaţiile confesionale, aflându-se în slujba semenilor lor. Adepţii acestui punct de vedere sugerează faptul că cea mai bună modalitate de a promova unitatea este ca creştinii să lucreze în solidaritate, ca şi cum ar fi membrii unei singure comunităţi de credinţă. Pe măsură ce ei se dezvoltă împreună prin eforturi comune, barierele suspiciunii şi ale neînţelegerilor vor dipărea. Această abordare este criticată adesea, deoarece subliniază dimensiunea orizontală sau umană, în detrimentul celei verticale sau divine şi subordonează adevărul dogmei, eticii şi politicii.[762]

Fiecare abordare oferă o soluţie în legătură cu o anumită poziţie ecclesiologică. O primă ecclesiologie priveşte Biserica în primul rând din perspectivă socială şi instituţională. A doua se

[761] În Theological Studies, vol.33, 1972, pp.199-234, la E.Clapsis, op.cit., pp.114,115

[762] În opinia autorului, E. Clapsis, această abordare ar constitui totuşi cea mai semnificativă încercare de a rezolva dilema Biserică şi biserici

concentrează pe aspectul interior sau mistic al comuniunii oamenilor cu Dumnezeu şi între ei. A treia acordă o importanţă majoră experierii concrete a iertării pline de iubire a lui Dumnezeu în viaţa comunităţii (*sinaxei*). A patra accentuează caracterul provizoriu şi de făgăduinţă al tuturor celor date în viaţa aceasta. A cincia priveşte Biserica, în primul rând, în misiunea sa de a tămădui şi a transforma lumea.

În pofida participării sale la mişcarea ecumenică, Ortodoxia nu a renunţat niciodată la credinţa că este " Biserica una, sfântă, catolică (deplină) şi apostolică". Cu toate acestea, sau poate chiar de aceea, Ortodoxia nu a încetat să fie într-un dialog de credinţă şi iubire cu toate acele asociaţii confesionale creştine şi biserici care caută să refacă unitatea vizibilă a tuturor creştinilor. Fiind implicată în mişcarea ecumenică, Ortodoxia trebuie să situeze în planul de mântuire al lui Dumnezeu acele formaţiuni creştine care, în opinia sa, nu sunt în comuniune cu Biserica, una, sfântă , sobornicească şi apostolică, din cauza diferenţelor de credinţă şi practică liturgică,prin urmare este necesară reflecţia teologică. Corespund oare limitele canonice ale Bisericii cu cele harismatice ? Mai mult, este posibil să se recunoască validitatea tainelor acelor biserici care nu sunt în comuniune cu Biserica Ortodoxă? Dacă răspunsul la această problemă este afirmativ, atunci Biserica Ortodoxă trebuie să enumere criteriile pentru o astfel de recunoaştere.

Tradiţia Bisericii Ortodoxe în privinţa recunoaşterii validităţii tainelor în afara Bisericii este complicată şi imprecisă. În secolul al III-lea, Sfântul Ciprian al Cartaginei afirma că orice schismă a fost o plecare din Biserică, din acel ţinut sfânt unde se primeşte izvorul Botezului, apa mântuirii (*Epist*. 71,2). Pentru Sfântul Ciprian, Duhul Sfânt nu este prezent în afara comunităţii canonice; limitele Bisericii harismatice, corespund cu limitele Bisericii canonice. Mai târziu, Fericitul Augustin nu a fost de acord, ci el a sugerat că Duhul Sfânt şi darurile Sale pot fi găsite în afara limitelor canonice ale Bisericii. În funcţie de circumstanţe, Biserica a apărat una dintre aceste două poziţii.

Teologia ortodoxă contemporană nu a reflectat în mod riguros asupra acestei probleme şi a implicaţiilor pentru relaţiile cu celelalte biserici. Părintele George Florovsky, în articolul intitulat : "*Limitele Bisericii*"[763], scrie că, deşi Sf.Ciprian a avut dreptate să afirme că tainele Bisericii sunt înfăptuite doar în Biserică, el defineşte acest "în" repede şi prea strâmt. Potrivit părintelui Florovsky, conştiinţa comună a Bisericii nu a acceptat niciodată echivalarea limitelor canonice cu cele harismatice. El susţine, de asemenea, că teologia Fer. Augustin în această privinţă este de folos, şi de aceea ar trebui să fie luată în serios de ortodocşii care abordează această problemă. Concluzionează spunând că Biserica continuă să slujească în situaţia de schismă, în aşteptarea timpului tainic când "inima încăpăţânată" se va afla în lumina harului lui Dumnezeu. "Validitatea" tainelor schismaticilor este garanţia misterioasă a reîntoarcerii lor la plenitudinea catolică şi la unitate.[764]

Ioan Karmiris[765] crede că, de vreme ce conceptul *extra ecclesiam nulla salus* nu-şi are originea în Sf.Scriptură, îi lipseşte caracteristica de bază a unei doctrine ortodoxe (chiar dacă a fost învăţată de mulţi Părinţi ai Bisericii). El consideră că acest concept este mai degrabă un îndemn pentru a se salva unitatea Bisericii împotriva schismelor şi ereziilor şi sugerează că ar trebui studiat în contextul său istoric. Mai departe explică acest concept sugerând că nu există

---

[763] **Church Quarterly Review**, vol.117,1993, pp.117-31

[764] Ibid., p.131

[765] ***He pankosmiotes tes en Hristo soterias,*** în **Theologia**, vol.51,1980, pp.645-91; vol.52, 1981, pp.16-45

mântuire în bisericile eretice şi schismatice, privite ca entități independente şi auto-suficiente. Astfel, membrii acestor biserici care au fost botezați şi care trăiesc o viață dreaptă se pot mântui; pot exista chiar oameni care sunt sau vor fi mântuiți, deşi nu sunt recunoscuți în calitate de creştini. Karmiris afirmă că pot fi considerați membrii ai Bisericii într-un sens larg, mistic şi invizibil credincioşi ai altor biserici - şi chiar aparținând altor religii - de vreme ce harul lui Dumnezeu nu este limitat doar la cei care sunt membrii ai Bisericii canonice; se extinde la toți oamenii pe care Dumnezeu doreşte să-i mântuiască.[766]

Reflectând asupra aceleiaşi teme, mitropolitul Damaskinos[767] al Elveției (acum pensionar, n.tr.) duce discuția mai departe. El invită Biserica Ortodoxă să-şi re-evalueze înțelegerea relațiilor sale cu alte biserici şi religii prin a-i recunoaşte pe toți cei care Îl mărturisesc pe Iisus Hristos Domn şi Mântuitor, ca membrii ai Bisericii.[768] Referindu-se la acele biserici care pretind a fi manifestarea actuală a Bisericii una, sfântă, catolică (deplină) şi apostolică - E. Clapsis crede că se referă la Biserica Ortodoxă şi la Biserica romano-catolică- , declară că acestea trebuie să cerceteze şi să recunoască drept biserici în deplinul sens al cuvântului “biserică”, acele asociații de comunități creştine care există dincolo de limitele lor canonice. Aceasta trebuie să aibă loc oriunde este posibil şi trebuie să ducă la comuniune euharistică (care presupune unitate în credința şi în structurile bisericeşti ale tradiției apostolice). Aceste considerații sunt deosebit de semnificative pentru ecumenism. Se subînțelege din cele afirmate că acele biserici care pretind a fi în continuitate cu Biserica una, sfântă, catolică (deplină) şi apostolică ar trebui să se recunoască una pe alta ca manifestări ale unicei Biserici şi ar trebui să avanseze prin a recunoaşte alte comunități creştine ca biserici – cu condiția ca ele să adere la aceeaşi credință apostolică şi ca structura bisericilor lor să fie în continuitate cu tradiția apostolică. Aceasta presupune ca toți creştinii să-şi depăşească fundamentalismul şi ca dialogurile bilaterale să dezvolte modele de unitate a Bisericii.

Mitropolitul Ioannis Zizioulas al Pergamului crede că teologiei ortodoxe îi lipseşte încă o soluție satisfăcătoare a problemei limitelor Bisericii şi a implicațiilor pentru acele persoane şi comunități care există în afara acestor limite.[769] Autorul mărturiseşte că “în mod sigur nu este uşor să excluzi din sfera de lucrare a Duhului Sfânt atât de mulți creştini care nu aparțin Bisericii Ortodoxe. Există sfinți în afara Bisericii Ortodoxe. Cum putem noi să înțelegem acest fapt din punct de vedere teologic? Cum putem să aprecia acest fapt fără a spune că limitele canonice ale Bisericii nu sunt importante?[770] În opinia sa, limitele canonice ale Bisericii sunt importante dar nu absolute. Limitele canonice ale Bisericii nu trebuie considerate ca ziduri, sau ca separare, ci ca moduri de a pune în legătură comunitatea locală cu restul lumii. Mai departe autorul sugerează că Botezul crează o limită pentru Biserică şi că “ în cadrul acestei limite baptismale este de imaginat că pot fi separări, dar orice separare în cadrul acelor limite nu este la fel ca separarea dintre Biserică şi cei din afara limitei baptismale”.[771] Din această perspectivă, în afara Botezului nu există de loc biserică; în cadrul Botezului, chiar dacă există o separare, se poate încă vorbi de Biserică”.[772] Pentru ortodocşi, există o ruptură în comuniune dacă nu putem să ne iubim unii pe

---

766 Ibid., p.21

767 ***To thelema tou Theou semeron***, Atena, 1981

768 Ibid., p.17

769 ***Orthodox Ecclesiology and the Ecumenical Mouvement*** în **Sourozh,** vo. 21, 1985, pp.16-27

770 Ibid., p.22

771 Ibid., p.23

772 Ibid.

alții şi să mărturisim aceeaşi credință. Dar "această ruptură nu înseamnă că cineva iese din sfera Bisericii". Ortodocşii, chiar şi după schisma din secolul al XI-lea şi până recent, au ezitat să numească episcopi în regiunile aparținând creştinătății occidentale: în înțelegerea lor schisma nu a implicat crearea a două biserici. Dimpotrivă, curând după schismă romano-catolicii au creat propriile lor biserici în zonele ortodoxe prin numirea de noi episcopi. Eclesiologia ortodoxă şi romano-catolică afirmă că în cazul în care există doi episcopi în acelaşi loc, numai unul poate fi episcop al Bisericii adevărate".[773]

Profesorul Vlasios Pheidas, participant la a treia Conferință a Facultăților de Teologie (1987) afirma că " relația schismaticilor sau a ereticilor cu trupul Bisericii Ortodoxe este strict definită de tradiția canonică şi patristică; de aceea, nu se poate schimba ceva din aceasta, fără a pune serios în pericol unitatea sa internă.".[774] Pentru autorul citat, unicul Trup al lui Hristos nu se poate manifesta în alte trupuri eclesiale în afara Bisericii Ortodoxe " deoarece Trupul lui Hristos este doar unul singur, nu multe".[775] Totuşi admite că practica şi tradiția ortodoxă îi clasifică pe cei din afara Bisericii Ortodoxe conform distanței față de Biserică sau a abaterii de la credința cea adevărată. Aceasta înseamnă că Biserica a recunoscut anumite forme de eclesialitate în comunitățile creştine din afara limitelor sale canonice. Aceste categorii nu sunt uşor de determinat, după cum susține profesorul Pheidas, "Tradiția ortodoxă, prin faptul că afirmă că Duhul Sfânt este Cel care conferă harului divin, care se revarsă datorită iconomiei lui Hristos, nu recunoaşte <<existența>> acestui har în afara limitelor canonice ale Bisericii. Duhul Sfânt acordă harul divin doar în cadrul trupului Bisericii."[776] Pheidas recunoaşte că această eclesiologie exclusivistă ar putea să devină mai flexibilă şi mai inclusivă. O reevaluare a tradiției patristice ortodoxe cu privire la lucrarea Duhului Sfânt în relație cu limitele Bisericii Ortodoxe, va constitui o "dezvoltare viitoare" a învățăturii ortodoxe despre eclesiologie .[777]

Este evident faptul că mulți teologi ortodocşi contemporani, deşi nu au abandonat niciodată învățătura că Biserica Ortodoxă este Biserica una, sfântă, sobornicească şi apostolică, nu se grăbesc să numească alte comunități creştine non-biserici, lipsite de prezența şi lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu. Pentru a fi numită biserică în sens teologic deplin, o comunitate trebuie să fie apostolică în credință, taine şi slujire. Mai precis, trebuie să împărtăşească credința ortodoxă aşa cum este definită în crezul niceo – constantinopolitan, să adiministreze sfintele Taine şi să posede o slujire apostolică transmisă neîntrerupt prin succesiune apostolică. Pentru ortodocşi Sfânta Euharistie este chiar expresia naturii Bisericii în deplinătatea sa, şi pentru a se împărtăşi împreună este nevoie de unitate în credință şi de dragoste. Fără acestea nu se poate vorbi despre comuniune euharistică. Teologii ortodocşi contemporani par să fie de acord în a afirma că, în timp ce Biserica una, sfântă, catolică (deplină) şi apostolică este Biserica Ortodoxă, aceasta nu înseamnă că alte biserici şi comunități creştine sunt lipsite de semnificație eclesiologică, în măsura în care au păstrat în existența lor structuri bisericeşti şi aspecte ale

---

[773] Acest principiu de bază al eclesiologiei ortodoxe ne aşează şi în fața unei probleme interne tragice a Ortodoxiei. Este vorba de fenomenul jurisdicțiilor multiple prin care pot exista mai mulți episcopi ortodocşi în acelaşi loc. Această problemă slăbeşte în mod serios mărturia şi utilitatea eclesiologiei ortodoxe în mişcarea ecumenică

[774] *"Limitele Bisericii"*, lucrare nepublicată, p.14, la E.Clapsis, op.cit.

[775] Ibid., p.8

[776] Ibid., p.15

[777] Ibid., p.14

credinței depline. Interpretarea irenică a primului tip de soluție sugerată de A. Dulles (v.*supra*) a fost adoptată în mod curent de teologii ortodocşi.[778]

d.*Oikonomia* şi bisericile

În anul 1971 comisia pregătitoare a Sfântului şi Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe a emis un document despre *oikonomia* în Biserica Ortodoxă.[779] Acest document a reprezentat un pas semnificativ înspre recunoaşterea naturii eclesiale a altor comunități creştine. În acest document se afirmă :"Duhul Sfânt lucrează asupra altor creştini în multe feluri, în funcție de gradul lor de credință şi speranță".[780] Mai departe se susține: "creştinii din afara Bisericii, chiar şi când ei nu-şi păstrează credința intactă şi imaculată, totuşi ei îşi mențin legătura cu Hristos…. Aceşti creştini mărturisesc că, prin speranță, ei îl au pe Hristos, Domnul nostru comun, împreună cu toți creştinii, deoarece mărturisirea lui Hristos ne uneşte pe noi toți, El fiind Domnul nostru comun şi speranța mântuirii noastre finale."[781] În viața celor din afara Bisericii Ortodoxe " harul nu lipseşte cu totul… deoarece ei încă mai mențin o anumită formă de relație cu Iisus Hristos şi Biserica Sa, şi astfel lumina harului divin al Bisericii îi luminează într-o anumită măsură."[782]

Documentul ia în considerare şi problema Tainelor săvârşite în afara Bisericii Ortodoxe de către alte comunități eclesiale. Se sugerează că Biserica poate proceda la recunoaşterea validității lor prin iconomie, bazându-se pe anumite criterii: **a)** gradul de apropiere arătat față de credința, doctrina şi harul sacramental al Bisericii Ortodoxe; **b)** evaluarea sentimentelor față de Biserica Ortodoxă; **c)** zelul pe care-l au pentru încorporarea lor în trupul Bisericii una , sfântă, catolică (deplină) şi apostolică; **d)** dacă aceste comunități i-au botezat pe membrii lor în numele Sfintei Treimi. În acelaşi timp, se subliniază în mod deosebit faptul că iconomia poate fi aplicată corect numai acolo unde dogma nu este în pericol. Documentul exprimă dorința ca Biserica Ortodoxă să aplice cu libertate şi generozitate principiul iconomiei în relațiile cu alte biserici creştine (ortodoxe orientale, romano-catolice şi biserici ale Reformei), acolo unde este potrivit, şi până ce diferitele biserici creştine se vor uni în Biserica cea una, sfântă, catolică (deplină) şi apostolică. Această sugestie presupune că ceea ce separă Ortodoxia de Romano-catolicism, de bisericile Reformei şi de cele pre (ne)-calcedoniene, nu sunt diferențe esențiale în materie de credință şi doctrină deoarece "sfânta noastră Biserică Ortodoxă va aplica întotdeauna *akribeia* (exactitatea) în privința acelor articole de credință şi surse ale harului care trebuie păstrate, dar nu va neglija să folosească *oikonomia* oridecâteori va fi posibil, în contactele locale cu cei din afara ei – dacă există întotdeauna asigurarea că ei cred în Dumnezeu, închinat în Treime şi în doctrinele de bază ale credinței ortodoxe care decurg de aici, rămânând întotdeauna în cadrul învățăturii Bisericii primare, una şi indivizibilă".[783] Era pentru prima dată când Ortodoxia demonstra o deplină disponibilitate pentru dialog. Se ştie că, încă de la începutul implicării sale în mişcarea ecumenică, de la prima conferință a Comisiei *Credință şi Constituție*

---

[778] E.Clapsis, op.cit., p.120

[779] **Towards the Great Council : Introductorz Reports of the Interorthodox Commission in Preparation for the Next Great and Holy Council of the Orthodox Church**, London, SPCK, 1972, pp.39-54, la E.Clapsis, op.cit., p.120

[780] **Towards the Great Council…**op.cit., p.45

[781] Ibid.

[782] Ibid.

[783] Ibid., p.50

de la Lausanne din anul 1927, Biserica Ortodoxă a afirmat fără echivoc că principiul iconomiei nu poate fi aplicat pentru a se ajunge la *communio in sacris.*

Imediat după publicarea documentului despre *oikonomia ,* din anul 1971, cinci profesori de Teologie de la Atena au reacționat virulent, arătându-şi preocuparea în privința recunoaşterii ca valide a Tainelor şi slujirii din alte biserici, prin aplicarea principiului iconomiei. Chiar dacă au spus că tainele din alte biserici sunt "incomplete", "desfigurate" sau "deficiente" în privința harului şi adevărului – totuşi, nu au spus că sunt total lipsite de prezența lui Dumnezeu – şi pot deveni complete numai cînd respectivele biserici intră în comuniune cu Biserica Ortodoxă.[784] Chiar dacă au fost şi opinii favorabile la adresa documentului în analiză, cele nefavorabile au dus la scoaterea principiului iconomiei de pe lista temelor viitorului Mare Sinod al Bisericii Ortodoxe. Prin aceasta s-a amânat o dezbatere majoră în cadrul Bisericii Ortodoxe despre statutul eclesial al altor biserici creştine, dar s-a şi evitat ca întreaga temă a ecumenismului să fie situată într-un context greşit, acela al discutării principiului iconomiei.

Limitele canonice ale Bisericii Ortodoxe salvează adevărul Revelației dumnezeieşti, aşa cum a fost procalmat şi interpretat de Sfinții Apostoli şi de Părinții Biserici. Chiar dacă teologii ortodocşi susțin cu tărie, aşa cum este firesc, faptul că "Biserica cea una, sfântă, catolică (deplină) şi apostolică este descoperită deplin în viața sacramentală a Bisericii Ortodoxe, ei nu neagă că Dumnezeu lucrează pentru mântuirea lumii şi prin alte biserici creştine".[785] Prin urmare Botezul nostru este premisa mişcării ecumenice, este fundamentul eforturilor întreprinse pentru realizarea unității Bisericii, precum şi temei pentru „misiunea în unitate".

[784] E.Clapsis, op. cit., p.122
[785] Ibid., p.124

“ *SOBORNICITATEA DESCHISĂ* ” CA TIPOLOGIE ECUMENICĂ

Viziunea creatoare a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae

În multe cercuri bisericeşti, ortodoxe cât şi ne-ortodoxe, este răspândită ideea că mişcarea ecumenică s-ar fi născut din interiorul lumii protestante, ca un rezultat al situaţiei sale interne şi în urma unui efort de a găsi soluţii la problemele existenţiale la care trebuiau să facă faţă, cu privire la viaţa cotidiană şi la mărturie.[786] Din această cauză mulţi ortodocşi sunt surprinşi de prezenţa ortodoxă în mişcarea ecumenică, şi de participarea activă a Bisericii Ortodoxe la Consiliul mondial al Bisericilor. În acelaşi timp nu puţini protestanţi, nefamiliarizaţi cu creştinătatea răsăriteană, sunt tentaţi să-i considere pe ortodocşi ca aparţinând unei “lumi” şi culturi diferite, străine preocupărilor mişcării ecumenice, şi care constituie, adesea, un obstacol în calea unităţii creştine.[787]

Încercând schiţarea unei cronologii a prezenţei ortodoxe, autorul citat scrie că istoria mişcării ecumenice şi în special a Consiliului Mondial al Bisericilor, este strâns legată de Biserica Ortodoxă. Prima propunere concretă, “fără precedent în istoria Bisericii” [788], pentru stabilirea unei “*koinonia* de biserici”, a fost făcută de Patriarhia Ecumenică, care în binecunoscuta enciclică[789] din anul 1920 în care odată cu apelul de a se renunţa la prozelitism, se accentua convingerea că iubirea va face posibilă cooperarea bisericilor, şi chiar constituirea unei ligi - *koinonia* a acestora, după exemplul Ligii Naţiunilor, dar modelul să fie cel nou-testamentar.

Văzută dintr-o perspectivă ortodoxă, fondarea Consiliului Mondial al Bisericilor odată cu prima adunare ţinută la Amsterdam în anul 1948, poate fi considerată într-un fel ca împlinirea unei propuneri făcută de Constantinopol cu 28 de ani în urmă, cu atât mai mult cu cât modele de cooperare proiectate atunci au devenit bază pentru colaborare, cel puţin pentru primul deceniu de

---

[786] George Tsetsis, *The Meaning of the Orthodox Presence in the Ecumenical Movement*, în: *Orthodox Visions of Ecumenism*, compiled by Gennadios Limouris, WCC Publications, 1994, p.272

[787] Ibid. Din păcate, această atitudine s-a făcut simţită şi la **Harare**, unde a avut loc cea de a opta Adunare generală a Consiliului (4-13 decembrie 1998), cauza constituind-o retragerea, intenţia de a se retrage sau nesemnificativa participare a unor Biserici ortodoxe. După ce s-a explicat - reprezentantul Georgiei având o mişcătoare intervenţie în acest sens- că aceste hotărâri s-au luat ca ultimă soluţie la presiunea puternicelor grupuri conservatoare, anti-ecumeniste, a căror acţiuni au dus şi ar fi putut duce în continuare la schismă internă, situaţia a început să fie înţeleasă şi s-a hotărât constituirea unor comisii care să analizeze foarte serios problemele apărute şi să redefinească prezenţa şi participarea ortodoxă.

[788] W.A.Visser’t Hooft, *The Genesis and Formation of the World Council of Churches*, Geneva, WCC, 1982, p.1, la G. Tsetsis, op. cit., p. 272. Într-o predică rostită în Catedrala Sfântul Petru la 8 noiembrie 1967, cu ocazia vizitei Patriarhului ecumenic Athenagora, W.A.Visser’t Hooft afirma: “ Biserica din Constantinopol a fost în istoria modernă prima care ne-a reamintit că creştinătatea din toată lumea ar fi neascultătoare faţă de dorinţa Domnului şi Mântuitorului său dacă nu s-ar strădui să facă vizibilă în lume unitatea poporului lui Dumnezeu şi a trupului lui Hristos” - la G.Tsetsis, *L’Eglise orthodoxe et le mouvement oecumenique*, în : Le monde religieux, vol.32, 1975, p.152

[789] *Encyclical of the Ecumenical Patriarchate*, 1920, în : The Ecumenical Review, vol.XII, octombrie 1959, p.79-82; reed. în : *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement*, editor Constantin Patelos, Geneva, WCC Publications, 1978, p.40-44

viață şi activitate al Consiliului. Este adevărat că la adunarea inaugurală dintre ortodocşi au participat doar delegați ai Patriarhiei ecumenice, ai Bisericii din Cipru, Grecia şi ai Episcopiei Ortodoxe Române din Statele Unite ale Americii. Celelalte Biserici Ortodoxe, deşi participaseră la mişcarea ecumenică între anii 1920-1938 (cu excepția Bisericii din Rusia, care se confrunta cu marile necazuri cauzate de revoluția bolşevică) nu au luat parte la adunare, ca rezultat al recomandărilor conferinței de la Moscova ținută doar cu o lună înainte, unde se decisese neparticiparea [790], nu din motive teologice sau ecclesiologice, ci din cauza "războiului rece" . S-a reuşit depăşirea situației, şi între anii 1961 şi 1965 toate Bisericile ortodoxe autocefale şi autonome au devenit membre ale Consiliului.[791]

Prezența ortodoxă a reprezentat şi reprezintă foarte mult pentru mişcarea ecumenică. Biserica Ortodoxă a participat activ la unitatea "*Faith and Order*", mărturisind "*credința Apostolilor*" ; "*Life and Work*" s-a îmbogățit prin conceptele morale şi sociale promovate; a accentuat semnificația şi rolul cultului, şi mai ales al Euharistiei în viața Bisericii; a dat expresie experienței asceticii şi misticii prezente în viața corpului ecclesial; a avut şi are o contribuție unică la continuarea dezbaterilor despre unitatea văzută. Dar, în acelaşi timp, Ortodoxia însăşi s-a îmbogățit, atât din punct de vedere teologic, cât şi al dragostei creştine şi al solidarității umane. Consiliul a dezvoltat multe programe şi a pus în mişcare resurse în multe părți ale lumii, în domeniile diakoniei, educației teologice şi dialogului între biserici, teologii ortodocşi reuşind astfel să studieze în cele mai bune centre universitare din lume.

Dacă avem în vedere cele de mai sus nu poate decât să ne surprindă faptul că un grup de "ucenici" pretind că Părintele Profesor Dumitru Stăniloae ar fi declarat, cu puțin înainte de trecerea sa din această lume, că ecumenismul ar fi : "pan-erezia timpului nostru" [792]. Chiar dacă ar fi adevărată, această afirmație, cu siguranță ruptă din context, este cel puțin prezentată în mod evident tendențios, şi, în nici un caz, nu poate rămâne ca o amprentă pe întreaga operă a celui mai cunoscut teolog român, cu atât mai mult cu cât munca de traducere din opera sa în diferite limbi continuă, iar propagarea unei astfel de declarații ar afecta enorm procesul receptării operei sale de către ne-ortodocşi. Numele său este deja înscris în dipticele "pelerinilor ecumenici" împreună cu alți mari pionieri ai mişcării pentru unitate din secolul nostru.[793] În consecință este foarte necesară examinarea atitudinii sale față de "ceilalți". Tema fiind foarte sensibilă şi de mare actualitate, vom prefera, adesea, parafrazărilor redarea cuvintelor Părintelui.

Într-un studiu intitulat: *Mişcarea ecumenică şi unitatea creştină în stadiul actual* [794] Părintele precizează de la început:

"Mişcarea ecumenică s-a născut dintr-o nelinişte şi nemulțumire a conştiinței creştine contemporane, care se vede confruntată cu două fenomene îngrijorătoare ale creştinătății de azi: a) cu modul nesatisfăcător în care răspunde năzuințelor şi frământărilor umanității moderne şi b) cu dureroasa fărâmițare din sânul său propriu. Ea a luat ființă dintr-un sentiment de vinovăție al formațiunilor creştine pentru cele două neajunsuri amintite şi din voința de a le vindeca. De aceea nu se poate să nu se vadă în apariția şi acțiunea ei lucrarea lui Dumnezeu".[795]

[790] *Actes de la Conference des Eglises autocephales orthodoxes*, vol.II, Moscova, 1952, p.450

[791] G.Tsesis, *The Meaning of Orthodox Presence…*, op. cit., p.273

[792] Vestitorul Ortodoxiei, an.IX, nr.189, 1-15oct., 1997, p.3

[793] v. *Ecumenical Pilgrims-Profiles of Pioneers in Christian Reconciliation,* edited by Ion Bria & Dagmar Heller, WCC Publications, Geneva, 1995, p.226-230(profil realizat de Pr.Prof.Dr.Ion Bria)

[794] v.Ortodoxia,nr.3-4,1963p.544-589

[795] Ibid.p.544

1. Fundamentele biblice ale Bisericii universale

În precedentul studiu citat Părintele aduce în discuţie comentariile făcute de Adunarea de la New-Delhi punctelor cuprinse în declaraţie, considerate elemente constitutive ale viitoarei unităţi bisericeşti: a)"Numai în Hristos", b)"În fiecare loc", c) "Sunt botezaţi în Hristos", d)"Conduşi(aduşi) de Sfântul Duh într-o deplină comuniune", e) "Aceeaşi credinţă apostolică", f) "Frâng aceeaşi pâine", g) "Uniţi în rugăciune", h)"Slujitorul şi membrii recunoscuţi de toţi", i) "În toate locurile şi timpurile" .[796]

Plecând de aici considerăm că este relevant, pentru scopul prezentării de faţă, să se structureze materialului conform succesiunii din *Faptele Apostolilor* 2,42. După ce istoriseşte evenimentul întemeierii Bisericii, Sfântul Evanghelist Luca ne spune că primii creştini : "stăruiau în ***învăţătura Apostolilor****- te didahe ton Apostolon, doctrina Apostolorum-* şi în ***părtăşie****- te koinonia, communicatione-*, în ***frângerea pâinii****- te klasei ton arton, fractionis panis* - şi în ***rugăciuni****- tais proseuhais, orationibus* " (*F.Ap.*2,42). Dacă este considerată corectă afirmaţia potrivit căreia orice Biserică locală, ar trebui să se identifice prin constituţia sa cu Biserica universală- sau altfel spus că toţi cei convertiţi ulterior celor trei mii din Ierusalim, s-au alăturat de fapt acestora din urmă, Biserica fiind Trupul lui Hristos care se extinde neîncetat, pentru a-i cuprinde pe toţi oamenii şi în mod actual nu doar virtual, ca toţi să trăiască plenar comuniunea cu Sfânta Treime—se va deduce faptul că cele patru elemente menţionate sunt premisele fundamentale pentru orice concluzie teologică rezultată din dialogurile ecumenice. Mărturisirea comună a ***învăţăturii Apostolilor,*** trăirea plenară a vieţii de ***comuniune****-koinonia*, ***împărtăşirea*** din acelaşi Potir, ***rugăciuni*** pentru "unirea tuturor" formează o simfonie în care se exprimă identitatea şi integritatea Bisericii.

A. Învăţătura Apostolilor - *infinitus progresus in idem*

Sintagma *învăţătura Apostolilor* se referă la realitatea istorică, dinamică a credinţei creştine, revelate de Mântuitorul, statornicită prin mărturia normativă a Sfintei Scripturi şi a Sfintei Tradiţii , explicată, transmisă şi proclamată în şi prin Biserică sub asistenţă Sfântului Duh. De fapt "dialogul viu al Bisericii cu Hristos se poartă în mod principal prin Sfânta Scriptură şi prin Sfânta Tradiţie"[797], Sfânta Tradiţie fiind "permanentizarea" acestui dialog[798].Biserica Ortodoxă este cunoscută ca o Biserică a Tradiţiei, deoarece a păstrat cu fidelitate conţinutul kerygmei apostolice şi practica sacramentală apostolică în întregimea lor.[799] După cum se ştie, problemele apar atunci când diverse confesiuni sau grupări creştine îşi arogă, adesea în exclusivitate, exact această fidelitate deplină faţă de "începuturi", susţin că s-au întors şi sunt în conformitate cu perioada primară a Bisericii, când exista o" unitate în diversitate". Comentând documentul :*"Scripură şi Tradiţie"* [800] al comisiei "*Faith and Order*" a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, Părintele Stăniloae arată că autorii -teologi protestanţi şi anglicani- reduc diversitatea

[796] Ibid.,p.573-585

[797] Pr.Prof. Dr.Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă- pentru Institutele teologice,* vol.I, EIB, Bucureşti, 1978, p.53 *[Dogmatica I]*

[798] Ibid.p.58

[799] Idem, *Concepţia ortodoxă despre Tradiţie şi despre dezvoltarea doctrinei*, Ortodoxia, nr.1, 1975,p.5

[800] din vol.:*"Nouveaute dans l'oecumenisme,*Les Presses de Taise,1970

tradițiilor deosebite ale diferitelor Biserici actuale la acea diversitate de tradiții existente chiar în Sfânta Scriptură-*există însă pericolul subminării unității Revelației divine după acceptarea canonului,n.n.*-, de aceea "căutarea unității între diferitele tradiții ale Bisericii va trebui să-şi însuşească unitatea Evangheliei, aşa cum o reflectă pluralitatea diferitelor mărturii biblice".[801] Mai mult, se consideră că : "varietatea de gândire în interiorul Bibliei reflectă diversitatea acțiunilor lui Dumnezeu în diferite situații istorice şi diversitatea răspunsurilor umane la acțiunile lui Dumnezeu", prin urmare "este important ca cercetătorul să nu se ataşeze la o singură cugetare biblică, chiar dacă i se pare centrală. Căci aceasta l-ar conduce la o neînțelegere a acestei varietăți şi a acestei bogății"[802]. Părintele Stăniloae vede în această recomandare adreasată nu doar exegeților, ci şi Bisericilor, posibilitatea apropierii ecumenice, deosebirile actuale dintre Biserici datorându-se faptului că au adoptat unilateral unele sau altele dintre afirmațiile Sfintei Scripturi, nesocotindu-le pe celelalte la fel de importante[803], respectarea acestei recomandări deschizând calea spre *sobornicitate*[804] -considerăm că avem aici o concepție hermeneutică deschisă şi o maximă disponibilitate pentru dialog. Imaginile şi simbolurile folosite în Sfânta Scriptură au dus la bogăția sensurilor. Dacă limbajul acestor imagini şi simboluri e transpus într-unul conceptual "se riscă să li se îngusteze prea mult sensul" şi prin aceasta să le şi "falsifice", se precizează în documentul citat (p.61). Părintele Stăniloae îşi continuă comentariul arătând că orice simbol sau imagine spune mai mult decât se poate exprima prin concepte, având ceva indefinit, "de aceea, trebuie folosite alte imagini sau o pluralitate de cuvinte prin care să se exprime cu aproximație , sau să se sugereze bogatul lui conținut imposibil de definit exact . Pentru că imaginea sau simbolul, fiind un termen luat din ordinea materială, exprimă ceva din ordinea spirituală, sau şi din ordinea spirituală, imposibil de definit exact. Recunoscând acest principiu ermineutic, numeroasele grupuri de teologi protestanți şi anglicani, care au pregătit documentul, şi însăşi Comisia "Credință şi Constituție" proclamă insuficiența interpretării pur literale, lăudată mult timp în Occident ca singura exegeză "ştiințifică" şi recunosc valoarea vechii interpretări patristice spirituale, disprețuită până de curând de exegeza "ştiințifică" pur literală"[805]. Un alt principiu ermineutic recunoscut de documentul în discuție ar fi :"nici o parte nu-şi descoperă sensul ei decât pe fundalul ansamblului iar relația unui pasaj cu ansamblul textului revelează semnificații noi care nu ies la iveală dacă pasajul este privit izolat" (p.62).

Adoptarea unor sensuri unilaterale s-a manifestat de la început în creştinism. Erezia este de fapt alegerea oarecum arbitrară a unui aspect din unitatea complexă sau dialectică a două sau mai multe aspecte şi negarea celorlalte, sărăcindu-se astfel realitățile teologice bogate şi complexe.[806] Dar în timp ce în Răsărit, cu excepția ereziilor hristologice, toate celelalte s-au resorbit până la urmă în Biserică, atât datorită ajutorului dat de Imperiu bizantin, cât mai ales faptului că "Biserica nu s-a plasat pe o altă poziție unilaterală şi contradictorie față de poziția unilaterală a unei erezii sau a alteia, ci s-a menținut pe o poziție de largă îmbrățişare a tuturor aspectelor credinței"[807], în Apus, dacă Roma a ales pentru legitimarea autorității sale textele scripturistice care păreau să cuprindă ideea unui primat al Sf.Ap.Petru, reformatorii le-au ales, pentru legitimarea respingerii oricărei structuri în Biserică, pe acelea care vorbesc despre preoția

---

[801] Pr.prof.D.Stăniloae, *Sobornicitate deschisă,* Ortodoxia, nr.2, 1971, p.165, doc. cit.p.58
[802] Ibid.
[803] Ibid.p.165
[804] Ibid.p.167
[805] Ibid.p.166
[806] Ibid.p.167
[807] Ibid.

generală, viața comunității primare, varietatea slujirilor, nesocotindu-le pe cele care vorbesc despre preoția slujitoare, Sfintele Taine şi celelalte aspecte controversate ulterior. ”Protestului anticatolic dintr-o parte îi răspundea antireforma din cealaltă. S-a pierdut astfel orientarea după “complexitatea suplă, echilibrată a realității exprimată de Evanghelie, şi a unei vieți bogate şi autentice”, dominând “un spirit de alternative dure, tranşante, obişnuit cu simplificările unui raționalism simplist, inferior”[808].

În continuare Părintele Stăniloae găseşte de cuviință să prezinte spiritul Ortodoxiei care nu s-ar caracteriza prin tendința spre confruntare[809], ci dimpotrivă, spre îmbrățişarea învățăturii în integralitatea sa, de aceea “în setea după învățătura şi viața creştină complexă” creştinii occidentali se întâlnesc cu Ortodoxia, mulți considerând că “unitatea creştinismului nu se poate realiza în afara Ortodoxiei, că nu se poate realiza decât sub semnul Ortodoxiei, sub semnul revenirii la plenitudinea inițială”[810]. Din cauza acestei afirmații autorul nu poate fi acuzat de exclusivism sau de idealizarea realității, deoarece imediat se pronunță critic în legătură cu modul actualizării valențelor Ortodoxiei pe planul spiritualității şi al eficienței în viața credincioşilor, pledând pentru îmbogățirea *sobornicității* ortodoxe şi cu valorile pe care le-au actualizat mai mult creştinii occidentali.Găseşte chiar scuzabilă accentuarea unității în catolicism, întrucât în Răsărit nu s-ar mai fi trăit cu toată intensitatea unitatea creştină sub forma superioară a comunității universale între Bisericile locale.Însă, pe de altă parte, afirmarea juridic-centralistă a unității creştinismului, i-a determinat pe ortodocşi să accentueze independența Bisericii lor locale decât formele de menținere a unității lor-ajungându-se la situații penibile cum este cea a calendarului(n.n.), iar după apariția protestantismului “a preluat în practică de la catolicism un fel de anti-reformă, accentuând Tradiția în dauna Sfintei Scripturi şi importanța actelor obiective ale Tainelor şi a ierarhiei în dauna trăirii personale şi în comuniunea legăturii cu Dumnezeu”[811].Această analiză lucidă trebuie să constituie un îndemn pentru ortodocşi să fie într-adevăr dreptmăritori şi drept-făptuitori-Ortodoxia înseamnă implicit *ortopraxie*, iar pentru ceilalți să-şi reanalizeze aspectele credinței care nu mai sunt în concordanță cu perioada primară. ***Totodată transpare deschiderea spre dialog, refuzul de a emite judecăți apriorice, dorința de a valoriza tendințele de apropiere de învățătura autentică a Bisericii.***

În acest sens considerăm că este important să se analizeze, un studiu [812]publicat când Părintele împlinea venerabila vârstă de optzeci de ani.De la început se arată că în pofida faptului că manualele de Dogmatică ortodoxă prezintă justificarea luterană ca un act prin care omul este asigurat că păcatele lui sunt iertate, fără a fi şterse (simul justus et peccator), sau fără a se produce vreo schimbare în ființa lui (actus forensis), din studiile teologilor protestanți din epoca mai recentă şi chiar din textele din opera lui Luther pe care se bazează, se poate constata că “justificarea este înțeleasă de Luther adeseori ca un act care produce o viață nouă în ființa omului”[813]. Este citat teologul Peter Stuhmacher care susține că : “Justitia Dei înseamnă pentru Luther actul creator-eficient al grației lui Dumnezeu care justifică, şi nu o însuşire a lui

[808] Ibid.p.169-170

[809] În acest sens P.S.Kallistos Ware scrie: “Iată un scriitor ortodox care tratează Occidentul contemporan, fie creştin, fie cel necredincios, fără agresivitate şi fără frică. Chiar dacă critica sa referitoare la Romano-catolicism, la prozelitism, sau la teologia radicală poate să apără uneori antagonică şi schematică, dincolo de această structură e o intenție pozitivă”, în prefața la : Dumitru Stăniloae, *The Experience of God,* translated and edited by Ioan Ioniță and Robert Barringer, Holy Cross Orthodox Press, 1989,p.XXIV

[810] Pr.Prof.D.Stăniloae, *Sobornicitate deschisă,*op.cit., p.171

[811] Ibid.

[812] Idem, *Doctrina luterană despre justificare şi cuvânt şi câteva reflecții ortodoxe*, Ortodoxia nr.4, 1983, p.495-508

[813] Ibid.p.495

Dumnezeu”[814]. Viața nouă, despre care vorbeşte Luther, este,după teologul citat, rezultatul sintezei între cele două concepții despre dreptatea lui Dumnezeu relativă la om :”dreptatea ca un atribut al lui Dumnzeu , care se manifestă față de om conform comportării omului, şi dreptatea care iartă pe om şi produce în el o viață nouă prin mila Lui sau prin grație”.[815] Chiar dacă teologii luterani nu ajung întotdeauna la concluzia, la care a ajuns uneori Luther,că dreptatea lui Dumnezeu îl poate face pe om după chipul Lui , dându-i posibilitatea colaborării cu El pentru a înainta în asemănarea cu El, spunând că numai Dumnezeu este activ în noua viață a omului, “Luther ține cu putere să considere justificarea ca un act creator şi prin aceasta e înlăturată orice posibilitate de a concepe credința şi prin aceasta justificarea şi ca o operă a omului” [816], de aceea “este o bucurie pentru noi să constatăm în această afirmație că chiar credința este considerată implicit ca o putere produsă în om de Dumnezeu şi nu ca ceva care nu aduce nici o schimbare în viața omului “[817].Iar dacă omul devine subiect al acestei noi puteri, însemnă că participă, colaborează. Karl Barth însuşi recunoaşte acest fapt, întrucât nu afirmă că omul nu are nici o responsabilitate în opera mântuirii sale: “În explicarea justificării “numai prin credință”, noi am admis că trebuie spus clar şi aceasta : că noi în credință avem de-a face şi cu o *imitație a lui Hristos.* Că credința ca atitudine umană, cum rezultă din întrebuințarea dublă a cuvântului *pistis,* este o imitație a lui Dumnezeu, o analogie cu lucrarea şi cu comportarea lui Dumnezeu, noi am menționat adesea . Ea este o *încredere* a omului, care dă răspunsul corespunzător şi potrivit fidelității lui Dumnezeu care se reveleazå ca eficientă în judecata Lui. Dar ea este în special şi în concret şi o imitație a lui Hristos, o asemănare cu activitatea şi cu comportarea lui Hristos”.[818] Părintele Stăniloae citează apoi din opera ascetului din Gaza secolului al VI-lea,Varsanufie, şi spune , în mod surprinzător , că : “în acest pasaj, sensul imitării coincide în chip uimitor cu ceea ce zice Barth” chiar dacă Varsanufie este mai explicit şi mai concret . Şi prezentarea paralelă continuă cu Moltmann şi Varsanufie. Dacă Moltmann declară că după Luther “drumul spre Dumnezeu este umilința”[819],Varsanufie zice: “Dumnezeu a ales întotdeauna pe cei smeriți (*ICor*.1,27). Să ai smerenie şi Dumnezeu îți va veni în ajutor” [820], “deci se poate spune că Părinții răsăriteni, ca şi Luther au înțeles că smerenia nu înseamnă că noi nu avem nici un rol în mântuirea noastră, ci ea este conştiința că dacă putem face vreun bine, aceasta ne vine din puterea pe care ne-o dă Dumnezeu…”.[821] Mai mult, un alt teolog luteran, E.Jungel, consideră necerare pentru menținerea legăturii cu Hristos prin justificare, nu numai iubirea, ci şi faptele bune. După aceaste fapte va fi omul justificat, acestea nemaifiind în Hristos fapte ale Legii, deci ale fricii, ci ale libertății şi ale bucuriei, deci au un caracter cu mult mai interior.[822] Se revine apoi

---

[814] “Justitia Dei bezeichnet fur Luther also das schopferischwirksame Ereignis der rechfertigenden Gnade Gottes und nicht eine gottliche Eigenschaft”, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus,* Gottingen, 1966, p.20

[815] Ibid..p.18, “Keiner der Vater ist darauf aufmerksam geworden, dass Paulus selbst Rechtfertigung und Schopfungssgen ineinander interpretiert zuordnet. Das Miteinander zu gewahren und von daher justitia als das Gottes Werk zu interpretieren ist Luthers Eigentliche exegetische Leitstung”,la Pr.Prof. D.Stăniloae,op.cit.p.495

[816] Ibid.p.21,”…Luther an der Rechtfertigung als einem Schopfungsvorgang fasthalt und so jede Moglicheit verlegt wird, den Glauben als Leistung des Menschen und damit die Rechtfertigung als Werk des Menschen aufzufassen”, la Pr.Prof.D. Stăniloae, op. cit.,p.496

[817] Pr.Prof.D.Stăniloae, op.cit.,p.496

[818] Die Kirchliche Dogmatik IV/1,EVZ-Verlag, 1960,p.709

[819] *Therese von Avila und Martin Luther,*în Stimmen der Zeit, Heft 7,1982, p. 457

[820] *Biblos Barsanouphiou kai Ioannou*,Thessalonique, 1974,Ep.665,p.311

[821] Pr.Prof.D Stăniloae,op.cit.,p.501

[822] *Gesetz zwischen Adam und Christus,* Zeitschrift fur Theologie und Kirche,60,1963,p.73, la Pr.Prof.D.Stăniloae,op.cit.p.503

la Jurgen Moltmann, care vorbeşte de un adevărat dialog între Dumnezeu şi om, omul fiind înălțat de Dumnezeu la demnitatea unui partener în acest dialog.”Cuvântului (lui Dumnezeu) îi corespunde răspunsul (omului), făgăduinței, speranța, Evangheliei, credința şi grației divine, mulțumirea omului”; “Prin Scriptură vorbeşte nu numai Dumnezeu oamenilor, ci vorbesc şi oamenii lui Dumnezeu”[823].

Dar “îmbinarea dintre darul lui Dumnezeu şi folosirea lui activă de către noi este exprimată şi în toate rugăciunile şi cântările cultului divin luteran “[824], exemplificându-se prin câteva citate din care s-ar putea desprinde următoarele:

-posibilitatea şi necesitatea pocăinței

-chiar dacă e activat cu ajutorul lui Dumnezeu, acest ajutor nu anulează lucrarea omului

-omul justificat nu rămâne încărcat de păcate,Dumnezeu neputând să i le ierte, cum se spune în “Dogmaticile noastre de şcoală”, dimpotrivă el cere să i se ierte toate păcatele săvârşite, pe care ar fi putut să nu le săvârşească

-necesitatea manifestării credinței prin fapte bune, “un om se cunoaşte din fapte” - *“an Werken wird erkannt ein Mann”*

-folosirea expresiei “acoperă păcatele noastre”nu poate însemna că ar putea rămâne neatinse, dimpotrivă se exprimă credința că Hristos le ia şi le poartă El Însuşi

-viața nouă dobândită de omul justificat , manifestată prin fapte bune, nu poate fi înțeleasă, având ca subiect numai pe Dumnezeu , omul rămânând doar un simplu spectator, deoarece aceasta ar însemna să se admită “un dualism ireconciliabil în interiorul omului şi în raporturile lui cu alții “[825], şi prin urmare crredinciosul nu I-ar mai cere lui Dumnezeu să-l scape de deznădejde, să-l umple de bucurie, de iubire față de alții, să-l vindece de ceea ce e necuvenit în pornirile lui şi să-i întărească puterile.[826]

Cu toate acestea este criticată tendința de a acorda o importanță uneori exclusivă cuvântului, care provine dintr-un fel de dispreț al trupului, considerându-se cuvântul ca o manifestare directă şi exclusivă a spiritului. Se pierde astfel şi legătura indisolobilă dintre cuvânt şi Taină, aşa cum o reliefează Sf.Ev.Luca : *“... ei, auzind acestea, au fost pătrunşi la inimă şi au zis către Petru şi ceilalți apostoli :Bărbați frați, ce să facem? Iar Petru le-a zis :Pocăiți-vă, şi să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor voastre, şi veți primi darul Sfântului Duh* (F.Ap.2,37,38)- Mărturisire, Botez, Mirungere. În acest sens A.Schmemann remarca: “Prin Taină, noi devenim părtaşi Aceluia Care vine şi rămâne cu noi în Cuvânt : destinația Bisericii constă în a binevesti pe Acela. Cuvântul consideră Taina ca fiind împlinirea sa, căci în Taină Hristos Cuvântul devine viața noastră.Cuvântul adună Biserica pentrz a se întrupa în ea. Prin ruperea Cuvântului de Taină, Taina este amenințată să fie înțeleasă ca magie, iar Cuvântul fără Taină este amenințat să fie redus la doctrină.”[827]De fapt “fiecare sacrament este un mijloc corporal prin care Hristos ne Transmite printr-un gest o putere provenită din trupul Său înviat.”[828]

---

[823] *Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes. Trinitarrische Pneumatologie.* Conferință ținută la Congresul de Pneumatologie de la Roma, 26 martie 1982(mms.) la Pr.Prof.D.Stăniloae, op.cit. p.503

[824] Pr.Prof.D.Stăniloae,op.cit.p.504

[825] Ibid.p.505

[826] Ibid.p.504-506

[827] *Euharistia,Taina Împărăției*, Ed. Anastasia, f.a., p.74

[828] Pr.Prof.D.Stăniloae, op.cit.p.509

Părintele Stăniloae nu a ignorat nici tendinţele de apropiere de învăţătura ortodoxă manifestată de unii telogi romano-catolici. Într-o conferinţă[829] remarca cu satisfacţie pasul pozitiv din referatul teologului J.M.Garrigues prin care se ajunsese la a se considera acceptabilă pentru Biserica romano-catolică formula lui Bolotov potrivit căreia :"Duhul Sfânt purcede de la unicul Tată întrucât El naşte pe unicul Fiu".[830] Garriguez modifică formularea : "Duhul care *din* Tatăl şi *din* Fiul purcede" - *qui ex Patre Filioque procedit* propunând : "Duhul care purcede *din* Tatăl şi *de la* Fiul" - *qui ex Patre et a Filio procedit*. Se afirmă astfel o distincţie între Tatăl şi Fiul în actul purcederii Sfântului Duh, în timp ce învăţătura despre "*Filioque*" duce la confundarea Tatălui şi a Fiului în substanţa comună, după interpretarea provenită de la Anselm de Canterbury şi Toma d'Aquino, conform căreia Duhul purcede de la Tatăl şi de la Fiul ca dintr-un principiu- *tamquam ex uno principio*. Totodată foloseşte pentru relaţia Fiului numai cu Tatăl cuvântul *originare*, iar pentru relaţia Duhului cu Tatăl prin Fiul, pe cel de *purcedere*, ca echivalenţi ai termenilor greceşti *ekporeuetai* şi *proeisi,* folosiţi de Părinţi: "Derivându-şi originea de la Unicul Tată care naşte pe Unicul Fiu, Duhul purcede de la Tatăl ca origine prin Fiul Său" - *ek monou tou Patros, ton Monoghene ghennontos ekporeuomenon, ek autou kai apo tou Yiou proeisi ; ex unico Patre generante Unicum Filium, ortus ex Patre et a Filio procedit*." Această formulă explicitează pasul pozitiv real pe care Părintele Garrigues îl face spre întâlnirea cu învăţătura din Răsărit. Dar socotim că ar fi bine să nu se mai folosească pentru relaţia Duhului cu Fiul cuvântul "purcede" care poate da naştere la ideea confundării acestei relaţii cu cea a purcederii Duhului din Tatăl. Ci să se folosească pentru relaţia cu Tatăl cuvântul "purcedere", iar pentru relaţia cu Fiul, cuvântul "ieşire", însoţit de alţi termeni ca "strălucire", "arătare", cum au fost folosiţi de unii Părinţi din Răsărit"[831]

Aceeaşi încercare de valorizare o întâlnim şi în legătură cu învăţătura despre energiile dumnezeieşti necreate. Dacă Sf.Grigorie Palama a fost una din cele mai hulite figuri răsăritene din partea istoricilor catolici, mai recent-arată Părintele Stăniloae-"mai ales după afirmarea puternică a doctrinei energiilor necreate de către Vladimir Lossky, în *"Essai sur la Theologie mystique de l'Eglise orientale*" [832] şi a studiului lui J.Meyendorff - "*A study of Gregory Palamas"*, [833] - *este cunoscută şi foarte valoroasa contribuţie a Părintelui Stăniloae însuşi* (n.n) - nu numai teologii ortodocşi au valorificat pe multe planuri doctrina energiilor necreate, ci chiar şi printre teologii catolici se observă o atitudine mai pozitivă faţă de această doctrină. Revista "Istina" în editorialul citat [834] zice : "Pentru anumiţi teologi catolici palamismul oferă chiar azi principiul de bază al unei teologii nescolastice,atât de căutate".O astfel de atitudine care găseşte simpatii printre teologii catolici cei mai cunoscuţi a fost remarcabil sintetizată de părintele Halleaux în articolul "Palamisme et scolastique" [835] , care acceptă ca punct de plecare indiscutabil şi de autoritate teza lui Meyendorff, sau: "Teza după care doctrina patristică a

---

829 *Purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl şi relaţia lui cu Fiul, ca temei al îndumnezeirii şi înfierii noastre,* conferinţă ţinută la a doua reuniune ecumenică de la Klingenthal, în 26.V.1979, pe tema "Filioque", Ortodoxia,nr.3-4,1979,p.583-592

830 *These uber das Filioque,* în Internationale kirchliche Zeitschrift, 1895, la Pr.Prof.D.Stăniloae, op.cit.p.583

831 Pr.Prof.D.Stăniloae,op.cit.p.585,586-a se vedea şi o altă contribuţie foarte importantă:"*Studii catolice recente despre Filioque,* Studii Teologice,nr.7-8,1973,p.471-505

832 Paris, Aubier, 1944

833 London, 1964

834 nr.3,1974

835 Revue theologique de Louvain, III, 1973 , pp.409-442

îndumnezeirii creştinului implică distincţia palamită între esenţa şi energiile divine se impune din ce în ce mai mult ca o evidenţă" (p.259)[836].

Scriind despre *Apropierea doctrinară a Bisericilor prin deschiderea lor spre lume,* Părintele Stăniloae remarca : " Catolicismul a început să nu mai considere natura umană închisă în graniţele strâmte şi de nemişcat, ci ca o natură mobilă, capabilă de devoltare, de desăvârşire indefinită, de realizare a unor relaţii interumane tot mai înalte. În legătură cu aceasta a început să vadă şi natura cosmică pe de o parte într-un proces de evoluţie, pe de alta înzestrată cu elasticitate şi posibilitate indefinită de modelare şi combinare. Drept urmare, ideea de Dumnezeu a încetat şi ea să mai fie o idee statică. Prin aceasta antropologia catolică se apropie de cea ortodoxă, iar ideea catolică despre Dumnezeu de cea palamită despre energiile divine" [837].

De asemenea, subliniază faptul că "un teolog catolic, Georg Koepgen, a pus cel mai bine în relief baza trinitară a spiritualităţii creştine, iar odată cu aceasta, şi faptul că această spiritualitate a fost păstrată cel mai bine în Biserica răsăriteană, pentru că aceasta singură a păstrat în modul cel mai nealterat învăţătura biblică despre Sfânta Treime şi locul central al acesteia în evlavia creştină".[838]

Conciliul II Vatican, eveniment istoric pentru Biserica romano-catolică, cu implicaţii majore în viaţa creştină l-a preocupat mult pe Părintele Stăniloae, chiar dacă nu a putut participa, şi nici măcar semna studiile respective cu numele său, ci folosind pseudonimul Pr. Barbu Gr. Ionescu.[839]

Poate este superfluu să amintim satisfacţia cu care Părintele a scris despre: *Posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica Ortodoxă şi Vechile Biserici Orientale* [840]. În studiul citat afirmă de la început : "despărţirea Vechilor Biserici Orientale de Biserica Universală în secolul al V-lea d.Hr., a avut cauza într-o neînţelegere terminologică referitoare la doctrina despre persoana lui Iisus Hristos şi în tensiunile de ordin naţional, politic şi social dintre Imperiul bizantin şi populaţiile de la răsăritul lui. Pe de o parte, acest eveniment dureros trebuie regretat pentru toate urmările nefericite pe care le-a avut pentru creştinismul răsăritean în ansamblul lui. Dar, pe de altă parte, trebuie să semnalăm cu mulţumire că despărţirea nu s-a adâncit mai departe, ci a rămas până azi o despărţire de suprafaţă, o neînţelegere pe chestiuni de termeni nu o despărţire în credinţă." [841]Biserica ortodoxă Română, scrie în continuare Părintele Stăniloae, a recunoscut ortodoxia armenilor. Sinodul de la Bucureşti califica, la 15 mai 1891, acuzaţiile de monofizitism aduse armenilor de Eutimie Zigabenul în secolul al XII-lea ca invenţii izvorâte din ură.[842] Sunt amintiţi şi teologii români: Dimitrie Dan, I.Rămureanu, N Chiţescu, Liviu Stan, care din diverse perspective au apărat ortodoxia Bisericilor Vechi Orientale, în pofida unor diferenţe aproape neglijabile.[843] Mai mult Biserica noastră a avut relaţii prieteneşti cu Biserica Armeană, mulţi armeni vieţuind de secole în România.

Este evocată apoi consfătuirea de la Aarhus (Danemarca- august 1964) unde într-o formă "mai argumentată şi într-un consens mai larg" s-a manifestat convingerea că principala divergenţă dogmatică, cea hristologică, rezidă de fapt într-o chestiune de terminologie. În

---

836 Filocalia (F.R.) 7, EIB,1977, p.216,217

837 *Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox,*[*Coordonatele*…], Ortodoxia, nr.4, 1967, p.536

838 *Ascetica şi mistica ortodoxă,*Ed.Deisis,1993, vol.I, p.35

839 Conciliul II Vatican- Dezbaterile şI hotărârile primei sesiuni, Ortodoxia, nr.1, 1964, p.

840 În Ortodoxia, nr.1, 1965, p.5-27

841 Ibid., p.5

842 Monitorul Oficial, nr.11/1891, p.2939, la Pr.Prof. D.Stăniloae, op.cit., p.5,6

843 Pr.Prof.D.Stăniloae, op.cit., p.6

referatul său J.Mayendorff afirma: “Noi toți credem că o unire [între ortodocşi şi necalcedonieni] este posibilă, întrucât suntem de acord că atât în trecutul îndepărtat cât şi în cel apropiat deosebirea între noi a constat mai mult în terminologie decât în teologia însăşi.” [844] Opinia a fost împărtăşită şi de I.Karmiris şi I.Romanides. Din păcate la aceeaşi consfătuire s-a exprimat din partea unor teologi necalcedonieni opinia că Biserica Ortodoxă ar fi nestoriană!

Speranțele exprimate de Părintele Stăniloae cu privire la posibilitatea apropierii doctrinare fapt ce ar face posibilă *intercomuniunea*, neexistânt probleme privind *koinonia* între membrii celor două biserici, au fost îndreptățite, deoarece dialogul a continuat fructuos. De exemplu Comisia mixtă de dialog teologic între Bisericile Ortodoxe şi cele Orientale (reunită la Mănăstirea Amba Bishoi, Egipt, iunie 1989 şi apoi la Centrul ortodox de la Chambesy, Elveția, în septembrie 1990) a adoptat o declarație comună referitoare la hristologia ortodoxă[845]. Astfel, ambele familii de Biserici mărturisesc:

- O *ousia* în trei *hypostases* sau trei *prosopon*
- Logosul, consubstanțial cu Tatăl după dumnezeire, S-a întrupat de la Duhul Sfânt şi din Fecioara Maria- *Theotokos*, şi a devenit om, consubstanțial cu noi după umanitate, afară de păcat. Adevărat om şi adevărat Dumnezeu, perfect în divinitate şi perfect în omenitate. Deoarece Cel care S-a născut din Maria e în acelaşi timp deplin Dumnezeu şi deplin om, pe Maria o numim *Theotokos.*
- O persoană compusă- *synthetos* a lui Hristos, nu înseamnă că s-au unit o persoană umană şi una divină, ci că persoana- *hypostasis*, persoana a două a Treimii, a asumat firea umană creată, şi a unit-o cu firea divină necreată, ca să constituie o ființă divino-umană, naturile fiind deosebite una de alta, inseparabile şi fără confuzie, cunoscute astfel numai prin contemplație- *theoria* : Persoană compusă înseamnă unitate compusă.
- Hypostasul Logosului existent înainte de întrupare nu e compus. Persoana- *prosopon* unică teandrică este ipostasul etern care a asumat natura umană. *Physis* şi *hypostasis* nu trebuie să fie confundate şi folosite una pentru cealaltă. *Hypostasis* înseamnă fie persoană fără natură, fie persoană cu natură, deoarece o ipostază fără natură nu există.
- A doua persoană fiind Dumnezeu S-a făcut om. Misterul unirii ipostatice (personale) constă în unirea divinului, cu toate proprietățile şi funcțiile divine necreate, cu natura umană creată cu toate proprietățile şi funcțiile acesteia, inclusiv voința şi energia naturală. Logosul întrupat este deci subiectul voinței şi acțiunii lui Iisus Hristos.
- Nu separăm nici nu împărțim natura umană în Hristos de natura Sa divină (nestorienii), nici nu credem că natura umană a fost absorbită de cea divină şi a încetat să existe (eutihienii).
- Unirea ipostatică operează fără confuzie- *asyngchytos*, fără schimbare- *atreptos* , fără separare- *achoristos*, fără împărțire- *achiairetos.* Cei care vorbesc de cele două naturi în Hristos nu neagă unirea lor indivizibilă. Cei care vorbesc de o natură divino-umană unită în Hristos nu neagă prezența divinului şi umanului în Hristos, fără schimbare şi fără confuzie. Comisia mixtă s-a întâlnit din nou la Chambesy, noiembrie 1993, pentru a recomanda o procedură de restaurare a comuniunii depline între Bisericile respective.[846]

---

844 Ibid. , p. 7, citat din : *Unofficial Consultation between Theologians of Eastern Ortodox and Oriental Orthodox Churches*. Minutes and Papers of the Consultation held at the University of Aarhus, Denmark (11-15 august,1964), Part. II,p.12

845 Pr.Prof.univ.Dr. Ion Bria, *Curs de Teologie Dogmatică şi Ecumenică* , Ed.Universității “Lucian Blaga” Sibiu 1997, p.149

846 Ibid., p.149-150; pentru evoluția **recentă** a dialogului a se v. Î.P.S.Dr.Antonie Pămădeală, *După 15 secole de separare, Biserica Ortodoxă şi Bisericile Vechi Orientale se unesc*, interviu realizat de Aurel Nae, public. În

L-au preocupat mult şi relaţiile Bisericii Ortodoxe cu cea Anglicană [847]. Tratativele dintre delegaţia Bisericii Ortodoxe Române şi delegaţia Bisericii Anglicane din 1935 au avut loc în vederea recunoaşterii şi din partea Bisericii noastre a hirotoniilor anglicane. Această recunoaştere se obţinuse din partea Patriarhiei de Constantinopol încă din 1922, iar după un an şi din partea Patriarhiei Ierusalimului şi Bisericii din Cipru. Biserica noastră a arătat de la început o anumită prudenţă, cerând, în anul 1925, "ca Biserica anglicană să-şi precizeze ea însăşi doctrina despre Sfintele Taine şi în special despre cea a hirotoniei : o consideră ea Taină sau nu ?" [848] Reticenţa manifestată, care a ajuns să fie numită "***teza română*** ", a fost îndreptăţită, nu numai dacă avem în vedere situaţia actuală din Biserica anglicană, dar era vorba despre preeminenţa *doctrinei*. Nu putea fi recunoscută ca validă o Taină, fără a cunoaşte *învăţătura* despre ea . Consecventă acestui principiu, delegaţia română prezentă la Conferinţa episcopatului anglican de la Lambeth - unde se dorea oferirea unui răspuns la întrebarea ortodocşilor români, pentru a se obţine recunoaşterea hirotoniilor din partea tuturor Bisericilor Ortodoxe, şi chiar o comuniune sacramentală- a insistat ca anglicanii să dea răspunsuri mai aprofundate privitor la doctrină, poziţie însuşită de întreaga delegaţie ortodoxă, în frunte cu patriarhul Macarie al Alexandriei.

Recunoaşterea hirotoniilor era una limitată, deoarece nu ar fi însemnat în nici un caz *intercomuniunea*, decât în cazul ajungeri la deplina unitate de credinţă, pentru care- observa Părintele Stăniloae- *va fi necesară şi o evoluţie fericită în sânul Bisericii anglicane, în sensul unificării în acest spirit a tuturor curentelor ce se mai manifestă încă în ea, dintre care unele sunt foarte apropiate de Reformă.* Din păcate această evoluţie n-a avut loc, dimpotrivă, în noiembrie 1992 forurile deliberative au admis hirotonirea femeilor, fapt ce a dus la stagnarea dialogului, chiar dacă foarte bunele relaţii anterioare se repercutează pozitiv, (prin burse- este cunoscută bursa "Michael Ramsey", în memoria unuia dintre cei mai mari susţinători ai bunelor relaţii cu ortodocşii- schimburi de studenţi, şi altele) .

Tratativele de la Bucureşti şi rezultatele obţinute au constituit un pas important spre apropierea celor două Biserici şi au descoperit vocaţia ecumenică a Bisericii noastre reprezentate de teologi cu largă deschidere, dar şi cu maximă circumspecţie faţă de tot ce înseamnă tendinţă de relativizare a doctrinei şi implicit a succesiunii din *Faptele Apostolilor* 2,42. [849]

a.Biserica deplină

Chiar dacă nu poate fi de acord cu mitropolitul Platon, care considera că toate confesiunile sunt despărţăminte egale ale aceleiaşi unice Biserici, Părintele Stăniloae spune totuşi că "s-au format într-o anumită legătură cu Biserica deplină şi există într-o anumită legătură cu ea, dar nu se împărtăşesc de lumina şi de puterea deplină a soarelui Hristos. Într-un fel deci Biserica cuprinde toate confesiunile despărţite de ea, întrucât ele nu s-au putut despărţi deplin de Tradiţia prezentă în ea. În altfel, Biserica în sensul deplin al cuvântului este numai cea ortodoxă.

Vestitorul Ortodoxiei, V(1994), nr.122;Pr.Lect. Ştefan Buchiu, *Vizita oficială în Armenia a P.F.Patriarh Teoctist,*în V.O.,VIII(1997), nr.171 Pr.Prof.Dr.Nicolae D.Necula, *Este posibilă coliturghisirea între Biserica Ortodoxă şi Bisericile Vechi Orientale?*, în V.O.X(1998), nr.197 ; Idem, *Biserica Ortodoxă şi Bisericile Vechi Orientale. A doua întâlnire a subcomitetelor liturgic şi pastoral din cadrul Comisiei mixte pentru dialog teologic*, Damasc, 2-6 februarie 1998, în : V.O., nr.cit.

847 ex.: *Tratativele dintre Biserica Ortodoxă Română şi Anglicană privite sub raport dogmatic,* Ortodoxia, nr. 2, 1958, p.236-251

848 Ibid., p.236

849 Pentru detalii a se vedea : Pr. Prof. Alexandru Moraru, *Biserica Angliei şi ecumenismul. Legăturile ei cu Biserica Ortodoxă Română, teză de doctorat,* în Ortodoxia, nr. 4, 1985, p.549-634, şi nr.1, 1986, p.8-157

Într-un fel creația întreagă se află obiectiv încadrată în razele aceluiaşi Logos preincarnațional, deci în faza Bisericii dinainte de Hristos, chemată să devină Biserica lui Hristos. Obiectiv şi subiectiv întreaga omenire de diferite credințe cunoaşte într-o oarecare măsură pe Logosul preincarnațional….O anumită biserică subzistă şi azi în afară de creştinism, întrucât există încă legături ontologice ale forțelor umane între ele şi cu Logosul dumnezeiesc”[850], de fapt ”Duhul Sfânt nu e absent din nici o făptură şi mai ales din cele ce s-au învrednicit de rațiune. El o susține în existență pe fiecare… .Căci se întâmplă să aflăm şi dintre barbari şi nomazi mulți care duc o viață de fapte bune şi resping legile sălbatice care stăpâneau odată în ei. Astfel se poate spune în chip general că în toți este Duhul Sfânt” [851]. “Cu atât mai mult există această biserică în celelalte formațiuni creştine, dată fiind legătura lor prin credință cu Hristos, Logosul întrupat, şi dat fiind că au în parte o credință comună în Hristos cu Biserica ortodoxă, ***Biserica deplină*”** [852].

Cu toate că celelalte confesiuni creştine sunt numite “biserici nedepline”[853], unele mai aproape de deplinătate, altele mai îndepărtate, este folosit totuşi termenul "biserică", datorită credinței lor în parte comune, cu Biserica deplină. Mai mult punând întrebarea dacă în situația de nedeplinătate bisericească, celelalte confesiuni pot oferi posibilitatea mântuirii, Părintele răspunde : “În diferite confesiuni creştine sunt mulți credincioşi a căror viață creştină nu s-a redus la formulele doctrinare oficiale ale confesiunilor lor. Tradiția veche creştină a fost mai tare decăt inovațiile de doctrină aduse de întemeietorii lor şi susținute în mod oficial până azi de acele formațiuni şi de teologii lor. În catolicism de exemplu se practică până azi Tainele însoțite de convingerea credincioşilor că prin ele se unesc intim şi nemijlocit cu Hristos, deci că Hristos este lucrător în sânul Bisericii, deşi teoria teologică a dat lui Hristos un locțiitor şi concepe mântuirea adusă de Hristos ca înfăptuită prin simpla satisfacție dată de El lui Dumnezeu, pe Golgota, sau declară că harul primit în Taine este o grație creată, nu o lucrare izvorâtoare din dumnezeirea necreată a lui Hristos şi ca prelungire a ei în ființa credincioşilor”. Totuşi, deşi : “credincioşii diferitelor confesiuni creştine s-au pomenit fără voia lor în cadrul acelor denominațiuni cu credințe despre un Hristos care nu e prezent cu toată eficiența Lui mântuitoare în sânul lor, participarea lor nedeplină la Hristos, şi aceasta în mare măsură fără vina lor, poate avea ca urmare o participare nedeplină la El şi în viața viitoare, conform cuvântului Mîntuitorului :”În casa Tatălui Meu multe locaşuri sunt…”. Vina esențială o au ereziarhii, care nu au aprofundat credinşa moştenită, ci fiind dominați de patima trufiei au contribuit la lucrarea demonică de sfâşiere a creştinismului.[854]

În concluzie am putea spune că se face distincția clară între cei născuți în familii aparținând diferitelor denominațiuni, şi ereziarhii şi credincioşii de rând care au părăsit Biserica deplină din diferite interese, sau poate din ignoranță, care este însă un mare păcat, şi se apreciează că Mişcarea ecumenică, în încercarea sa de restabilire a unității Bisericii, “trebuie să tindă spre cea mai intimă prezență a lui Hristos întreg în sânul credincioşilor. Dar gradul celei mai intime prezențe lucrătoare a lui Hristos în sânul ei, îl mărturiseşte şi îl experiază Biserica ortodoxă, care a păstrat tradiția de viață a Bisericii primare”[855].

---

[850] *Dogmatica II,* p.267,268

[851] Sf.Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie,*15, F.R.,3,p.48

[852] v. şi: Pr.Prof.D.Stăniloae, *Câteva trăsături caracteristice ale Ortodoxiei,* Mitropolia Olteniei, nr. 7-8, Craiova, 1970 p. 730-742

[853] Pr.Prof.D.Stăniloae, *Dogmatica II,*op.cit.p.267

[854] Ibid.p.269,270

[855] Ibid.p.268

B. Koinonia- caracteristică primordială a Bisericii

Într-un amplu şi interesant studiu despre *koinonia* intitulat : *Growing together towards a full koinonia* [856]*,* semnat de arhiepiscopul Aram Keshishian se arată de la început că aceasta aparține ființei Bisericii, Biserica fiind *sancta communio*. Termenul *koinonia* provine din limba greacă , *koinos* însemnând "comun", iar *koinoo* "a pune împreună. *Koinonia* se referă la acțiunea de a avea ceva în comun, a împărtăşi, a participa la o realitate comună, a activa împreună. Echivalentul latin este *communio*.

Avându-şi rădăcinile în Vechiul Testament -legământul dintre Dumnezeu şi poporul său era expresia angajamentului reciproc (*Ieremia* 24,7), în Noul Testament *koinonia* este fundamentală pentru înțelegerea realității Bisericii atingând diferite concepte de bază cum ar fi : viața împreună (*F.Ap*.2,44,47), a fi într-o inimă şi într-un cuget (4,32), a avea toate în comun (2,44)… . *Koinonia* se referă la "trupul lui Hristos"(*ICor*.12),"a fi în" şi "a rămâne în" Hristos (*In*.14,20,23; I *In*. 3,19-24). Alte imagini ale Bisericii ca : "poporul lui Dumnezeu", "templu"al Sfântului Duh şi "mireasă" sunt expresii variate ale *koinoniei* . Astfel *koinonia* înseamnă atât participarea poporului lui Dumnezeu la viața Sfintei Treimi, cât şi comuniunea din cadrul poporului care constituie *koinonia* [857]. În continuare sunt evidențiate mai multe trăsături caracteristice ale *koinoniei* pe care le redăm rezumativ :

-*koinonia* nu este doar o realitate hristologică sau pnevmatologică, ci viața de comuniune a Sfintei Treimi este prototipul şi sursa sa. De fapt Biserica este icoana *koinoniei* intratrinitare.

-*koinonia* nu este o realizare omenească, este un dar al Sfântului Duh. Este"*împărtăşirea Sfântului Duh*"(IICor.13,13). *Koinonia* cu Hristos este *koinonia* în Duhul Sfânt. *Koinonia* este o realitate dată în Hristos o dată pentru totdeauna, o realitate trăită în trupul lui Hristos.

-Botezul este temeiul *koinoniei* şi sursa unității sale. Prin Botez, oamenii sunt încorporați *koinoniei* Sfintei Treimi (Rom.6,4-11). Botezul este unire "*cu Hristos"*(Rom.6,8), încorporare *"în Hristos"*(Gal.3,27) şi existență "*în Hristos"* (IPt.5,14). Prin Botez creştinii sunt uniți cu Hristos, unul cu altul şi cu Biserica din toate timpurile şi locurile. Botezul are o semnificație ecclesiologică deoarece crează şi susține *koinonia.*

-*koinonia* este stabilită prin Botez şi susținută de Euharistie. Euharistia este suprema manifestare a *koinoniei.* Prin Euharistie Biserica devine *koinonia.*

-ca şi concept *koinonia* ține împreună dimensiunea verticală, sursa dumnezeiască, cu cea orizontală, adunarea văzută a poporului lui Dumnezeu.

-*koinonia* nu este niciodată parțială sau incompletă, ci îmbrățişează plenitudinea Bisericii, în toate aspectele, dimensiunile şi manifestările sale. Implică integralitate, plinătate şi *sobornicitate.* O Biserică locală nu este o parte a *koinoniei* , este manifestarea sa deplină într-un loc anume. În ea este prezentă Biserica cea una, sfântă, sobornicească şi apostolească. Catolicitatea *koinoniei* nu se referă doar la extensiunea sa geografică, ci şi la diversitatea bisericilor locale şi la participarea lor la unica *koinonia.*

---

[856] în vol.*Orthodox visions of ecumenism-statements,messages and reports on the ecumenical movement 1902-1992*,compiled by Gennadios Limouris,WCC Publications,Geneva,1994, p.235-247

[857] Ibid.p.236

-*koinonia* înseamnă integritate şi fidelitate faţă de o *tradiţie ecumenică* ce aparţine tuturor într-o diversitate de expresie[858]

-*koinonia* este o realitate concretă. Biserica este o *koinonia* în fiecare şi în toate locurile şi timpurile. Se manifestă atât local cât şi universal. Biserica este o *koinonia* conciliară de biserici locale, fără un centru geografic sau administrativ.

-chiar dacă este o realitate prezentă aici şi acum, *koinonia* are şi o dimensiune eshatologică, doar în *eshaton* se va realiza plenar (ICor.9,23;I In. 3,2). Prin urmare, *koinonia* este o realitate care se dezvoltă mereu.[859]

Teologia contemporană se referă la *koinonia* atunci când foloseşte expresia"ecclesiologia comuniunii", aceasta devenind o temă centrală şi o abordare aproape ireversibilă pentru orice ecclesiologie.[860] A fost un corectiv la Vatican II pentru o înţelegere "piramidală" a Bisericii, şi este o perspectivă ecumenică de bază în dialogurile bilaterale. După diferite stadii cum ar fi : "chemarea la unitate"- "*call to unity*", "căutând unitatea"- "*seeking unity*", "modele ale unităţii"- "*models of unity*", "natura unităţii"- "*nature of unity*", "făcând paşi spre unitate"- "*taking steps towards unity*", la Canberra s-a declarat : "Unitatea Bisericii la care suntem chemaţi este o *koinonia*"[861], afirmaţie dezvoltată astfel :"*Koinonia* este dată şi exprimată în mărturisirea comună a credinţei apostolice; într-o viaţă sacramentală comună inaugurată printr-***un*** Botez şi celebrată împreună printr-***o*** comuniune euharistică; în viaţa comunitară în care credincioşii şi slujitorii se recunosc reciproc şi sunt împăcaţi; şi într-o misiune comună mărturusind Evanghelia harului lui Dumnezeu pentru tot poporul şi slujind întreaga creaţie." [862] - se poate observa că s-a schimbat parţial succesiunea din *Faptele Apostolilor* 2,42.

În continuarea studiului în discuţie autorul tratează despre : *koinonia* credinţei *koinonia* euharistică şi *koinonia* conciliară, o biserică locală menţinându-şi ecclesialitatea şi catolicitatea -*sobornicitatea*, în relaţie conciliară cu celelalte biserici locale. *Communio ecclesiarum* exprimă natura reală a Bisericii. De fapt Biserica universală nu este o organizaţie mondială, ci o *koinonia* de biserici locale unite în mod real.

C. Frângerea pâinii - *Taina unităţii ecclesiale*

Sfânta Euharistie a constituit de la început centrul cultului creştin, prezenţa reală a Domnului Iisus Hristos, fiind reliefată prin înseşi cuvintele de instituire:"*Acesta* ***este*** *Trupul Meu","Acesta* ***este*** *Sângele Meu".* La Cina cea de Taină, Mântuitorul a trăit mistic anticipat Jertfa Sa de a doua zi. Apostolii s-au împărtăşit atunci prima dată, acesta rămânând modul desărşitei uniri cu Hristos. Cei doi ucenici au mers spre Emaus împreună cu Iisus Cel înviat, dar, cu toate că le-a vorbit, le-a explicat sensul slujirii mesianice, nu L-au recunoscut decât după ce s-au împărtăşit : "*...luând pâinea a binecuvântat şi frângând, le-a dat. Şi s-au deschis ochii lor şi*

---

[858] v. Ion Bria, *The Sense of Ecumenical Tradition,* Geneva: WCC Publications, 1991, p.60-73

[859] A.Keshishian, op. cit., p.236-238

[860] v.şi:Ion Bria, *Ecclesiologia comuniunii,* S.T. 9-10,1968, , p.669-681;de asemenea, J.-M.R.Tillard, *Eglise d'Eglises- L'ecclesiologie de communion*, Ed.du Cerf, Paris, 1987; *Chair de l'Eglise, Chair du Christ- Aux sources de l'ecclesiologie de communion,* Ed.du Cerf, Paris,1992; *L'Eglise locale- ecclesiologie de communion et catholicite,* Ed.du Cerf, Paris, 1995,teolog dominican, cu foarte rodnică activitate în C.E.B., apropiat, datorită studiului asiduu,înţelegerii ortodoxe a problematicii abordate

[861] *Signs of the Spirit, official report of WCC seventh assembly,* Canberra, ed. M. Kinnamon, Geneva, WCC, and Grand Rapids,USA,Eerdmans,1991,p.173, la A.Keshishian,op.cit.p.238

[862] Ibid.p.173

L-au cunoscut ; dar El li S-a făcut nevăzut"(Lc.24,30-31). Cei doi Îl căutau pe Hristos istoric şi dintr-o dată li Se descoperă Cel euharistic.

Caracterul anamnetic, de jertfă şi de taină al Euharistiei a fost înțeles de creştini de la început, aşa cum reiese din cuvintele Sf.Ap.Pavel :"*Fiiindcă de câte ori veți mânca pâinea aceasta şi veți bea paharul acesta, moartea Domnului vestiți până când El va veni. Astfel, oricine va mânca pâinea sau va bea paharul Domnului cu nevrednicie, vinovat va fi față de Trupul şi de Sângele Domnului. Să se cerceteze omul pe sine şi aşa să mănânce din Pâine şi să bea din Pahar. Căci cel ce mănâncă şi bea cu nevrednicie, vinovat va fi față de Trupul şi Sângele Domnului. Să se cerceteze omul pe sine şi aşa să mănânce din Pâine şi să bea din Pahar. Căci cel ce mănâncă şi bea cu nevrednicie, osândă îşi mănâncă şi bea, nesocotind Trupul [şi Sângele] Domnului.Pentru aceasta sunt mulți dintre voi neputincioşi şi bolnavi şi mulți au murit"(I Cor.11,26-30).*

Ne împărtăşim cu Trupul şi Sângele Domnului, cu firea Sa umană pe care Şi-a asumat-o din Preacurata Fecioara Maria, şi pe care a îndumnezeit-o prin întrupare, viața de ascultare, patimi, răstignire - pe Cruce, Trupul Său se frânge, iar sângele Său se varsă în semn de compasiune şi de solidaritate cu umanitatea noastră frântă - , moarte, înviere şi înălțare. Dar în momentul zămislirii - când Fecioara a rostit acel *fiat* - firea Sa dumnezeiască S-a unit cu cea omenească în mod *neîmpărțit şi nedespărțit, neamestecat şi neschimbat* , deci firea Sa dumnezeiască nu se mai desparte niciodată de cea omenească - dimpotrivă, El S-a înălțat la ceruri cu firea Sa umană în care ne-a cuprins virtual pe toți, fiind şi Noul Adam - şi cum cele două naturi nu pot exista de sine, ci sunt ipostaziate de o sigură persoana, cea a Fiului lui Dumnezeu, înțelegem că în Sfânta Euharistie este prezentă mistic-sacramental şi firea dumnezeiască a Mântuitorului, de aceea o numim: *dumnezeiasca Euharistie,* şi Persoana cea unică, de aceea mărturisim că ne împărtăşim *cu Hristos*, ne unim cu El. De aceea spune Sf.Ap.Petru : "*Cu dumnezeiasca Lui putere ne-a dăruit toate cele ce sunt spre viață şi evlavie, făcându-ne să-L cunoaştem pe Cel Ce ne-a chemat prin propria lui slavă şi prin vîrtutea Sa, prin care ne-a dăruit prețioase şi foarte mari făgăduințe pentru ca, scăpați fiind voi de stricăciunea poftei care e în lume, să deveniți* ***părtaşi ai firii celei dumnezeieşti -*** *ghenesthe theias koinonoi physeos, efficiamini divinae consortes naturae"(*II*Pt.1,3-4).*

Euharistia este sursa şi suprema manifestare a *koinoniei*. Baza *koinoniei* noastre în Sfânta Treime este mărturisirea comună a credinței Apostolilor, *koinonia* euharistică avându-şi temeiul în *koinonia* credinței. Numai cei botezați, care împărtăşesc aceeaşi credință ca membrii ai aceleiaşi adunări euharistice sunt invitați să participe împreună la Masa Domnului. **În Biserica primară Euharistia nu era considerată drept mijloc de restaurare a unității sfărâmate, ci era semnul unei reale unități în credință,**[863] aceasta pentru că natura ei este aceea de <u>cuminecare sacramentală cu Cuvântul predicat.</u>

Placide Deseille, urmându-l pe Sf.Chiril al Alexandriei, subliniază caracterul sobornicesc al încorporării noastre în Hristos :"Din moment ce fiecare creştin se identifică mistic cu Trupul slăvit al lui Hristos, prin energia Sfântului Duh de care este pătruns atunci când devine părtaş al Trupului euharistic, putem conchide că toți credincioşii devin, prin această împărtăşire, "co-trupeşti"(cf.Ef.3,6). Şi fiindcă sufletul fiecărui credincios, cu toate însuşirile sale, este pătruns de nergiile dumnezeieşti, se va statornici între toți cei care împărtăşesc această viață o "unire duhovnicească", înțeleasă într-un sens extrem de realist."Amestecându-se" cu omul, Focul dumnezeiesc îl face pe acesta să biruie limitele sale individuale şi, paradoxal, îl face să acceadă la plinătatea vieții sale personale, determinându-l să se lepede de preamărirea individualității

[863] A. Keshishian, op.cit.,p.238

sale, după pilda Persoanelor Dumnezeieşti”[864]. Citează apoi din opera Sf.Chiril :”Pentru ca să ne îndreptăm spre unitatea cu Dumnezeu şi totodată între noi toţi, şi să fim amestecaţi laolaltă, rămânând în acelaşi timp indivizi deosebiţi prin sufletele şi trupurile noastre-*unitate în diversitate !n.n.*-, Fiul unic a rânduit, prin propria înţelepciune şi prin povaţa Tatălui, o cale. Dăruindu-le credincioşilor harul îndumnezeitor într-un singur Trup, şi anume al Său, prin cuminecare mistică, I-a făcut un singur Trup cu Sine, dar şi între ei . Cine oare i-ar putea despărţi şi îndepărta de această uniune fizică pe cei care sunt lipiţi de Hristos la a fi un singur Trup cu El? Căci dacă împărtăşim cu toţii o unică pâine, formăm cu toţii un singur Trup. Iar Hristos,cu adevărat, nu poate fi împărţit. De aceea Biserica se numeşte şi ea Trup al lui Hristos, iar noi mădulare ale ei (cf.ICor.12,27). … Cu toate că, luaţi separat suntem mulţi, şi că, în fiecare, Hristos face să locuiască Duhul, al Tatălui şi al Său, cu toate acestea, Duhul este unul şi nedespărţit, Cel Care adună în El duhurile fiecăruia, cu toate deosebirile existenţei individuale, şi le face pe toate să apară ca făcând o singură fiinţă cu El Însuşi….” [865]. În continuare după ce citează din mai mulţi Părinţi ai Bisericii, teologul catolic, convertit la Ortodoxie, desprinde câteva concluzii importante :”În toate[textele citate], Sfânta Euharistie, împărtăşania cu Trupul şi Sângele sfinţite ale Domnului, apare ca mijlocul predilect de a le încredinţa creştinilor, trupului şi sufletului lor, viaţa cea veşnică şi îndumnezeitoare pe care Dumnezeu, în marea Sa milă, a dorit să le-o dăruiască. **Ea constituie astfel şi Sfânta Taină a unităţii ecclesiale** : cum fiecare credincios face un singur Trup şi un singur Duh cu Hristos, toţi se topesc în unitate.

Învăţătura aceasta se situează deplin pe linia ecclesiologiei euharistice a Părinţilor veacului al II-lea şi al III-lea. Fiecare Biserică locală, adică fiecare grup de creştini care se adună în acelaşi loc în jurul preotului lor legiuit, pentru a săvârţi Sfânta Euharistie, nu ete doar o parte a Bisericii universale, ci se identifică complet cu ea, o face prezentă în plinătatea ei, în acel loc, îndată ce rămâne în întregime fidelă credinţei propovăduite de această Biserică.

Aşa se explică de ce noţiunile de “intercomuniune” şi “ospitalitate euharistică” au fost necunoscute Bisericii vechi, care nu le-ar fi putut găsi vreun înţeles. …Se poate observa cât de important era pentru Părinţi, atunci când apăreau neînţelegeri între Biserici, să identifice exact natura acestora. Era vorba de chestiuni de importanţă minoră, sau de tradiţii deosebite, dar autentice? Atunci menţinerea sau restabilirea comuniunii se impunea, fără ca vreuna dintre părţi s-o poată constrânge pe cealaltă să se plece în faţa dorinţelor sale sub ameninţarea rupturii. Dar atunci când era vorba, dimpotrivă, de chestiuni care vizau esenţa credinţei şi a Tradiţiei apostolice? În acest caz, atâta vreme cât neînţelegerile dăinuiau, separaţia rămânea cea mai dureroasă, dar, în acelaşi timp, cea mai urgentă dintre necesităţi, nu numai în numele adevărului, ci şi în cel al adevăratei iubiri de Dumnezeu şi de aproapele. Pentru Sfinţii Părinţi, tezaurul de credinţă este indivizibil, nu este cu putinţă să deosebeşti părţi fundamentale şi părţi de importanţă mai mică, asupra cărora se poate negocia. Pentru ei, întregul adevăr revelat de Dumnezeu are o importanţă de nepreţuit”[866].

Dacă fiecare Taină este un eveniment *în* Biserică, *pentru* Biserică şi *prin* Biserică, Euharistia este Taina Bisericii, deoarece constituie, manifestă şi dă expresie esenţei Bisericii [867], care este locul vizibil al Împărăţiei lui Dumnezeu, *Basileia.*

---

[864] *Nostalgia Ortodoxiei,* Ed.Anastasia,1995,p.117

[865] Sf.Chiril al Alexandriei, *In Jn.*,11,11, în P.G.74,560A-561B

[866] Placide Deseille, op.cit., p.127, 129

[867]Gennadios Limouris, *The Eucharist as the Sacrament of Sharing: An Orthodox Point of View*, în: Orthodox Visions of Ecumenism, p. cit., p.249

Din nefericire, există încă obstacole serioase în calea deplinei *koinoni.* Pentru multe Biserici *koinonia euharistică* este expresia supremei unităţi în credinţă în timp ce pentru altele este posibilă, totuşi, atunci când există deja o comuniune "parţială", sau un acord teologic. Există, de asemenea, biserici care încurajează "comuniunea euharistică provizorie"- "interim eucharistic communion", "comuniune progresivă"-"progressive communion", sau "ospitalitate eucharistică"- "eucharistic hospitality" ca mijloace de a-i pregăti pe credincioşi pentru comuniunea euharistică deplină[868].

Expresia "ospitalitate euharistică" a apărut în contextul mişcării ecumenice moderne pentru a desemna posibilitatea participării la "Cina Domnului" în condiţiile divizării existente între creştini. Mulţi cred că aceasta este posibilă fie în sine, fie ca măsură intermediară care să conducă la unitate desăvârşită. [869]

Abordând problema "ospitalităţii euharistice", Mitropolitul Paulos Mar Gregorios arată că pentru un ortodox apar două întrebări: Cine este această gazdă atât de ospitalieră ? Ce şi cui oferă această gazdă? [870] Sfânta Euharistie este jertfa de mulţumire oferită lui Dumnezeu de către Biserică pentru toată creaţia, de aceea nu poate apare problema ospitalităţii. A oferi comuniune celor care nu sunt în comuniune, ar însemna a percepe Sfânta Euharistie ca un ospăţ oferit de Biserică, la care poate invita oaspeţi în plus. Dar Biserica se oferă pe sine lui Dumnezeu prin Trupul şi Sângele Domnului, de aceea nu poate fi vorba de ospitalitate în administrarea Sfintelor Taine. Mai mult termenul "ospitalitate" devine chiar ofensiv, deoarece bisericile care nu oferă acest gen de ospitalitate pot fi catalogate drept neospitaliere. Ortodoxia poate aplica doar principiul *oikonomiei* , care permite autorităţilor canonice să facă excepţii din motive pastorale şi misionare. Dar nici "ospitalitatea euharistică", nici intercomuniunea nu au nici o relevanţă pentru un ortodox .[871]

În ceea ce priveşte *intercomuniunea* lucrurile sunt clarificate în teologia românească. Părintele Profesor Ion Bria oferă în capitolul: *Unitate şi intercomuniune*, din teza de doctorat intitulată: *Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor* [872] o foarte utilă prezentare a problematicii, arătând că din punct de vedere al condiţionării dogmatice, s-au formulat patru concepţii despre intercomuniune:

a) Concepţia "totală" (ortodoxă), după care între Biserici nu poate să existe decât "comuniune totală", deplină (după terminologia de la Lund, 1952), ceea ce implică unitatea de doctrină şi unitatea de slujire sacramentală. Deci unirea trebuie înţeleasă ca unitate totală într-o singură Biserică văzută; b) Concepţia "ministerială" sau a slujirii (anglicană), care pune accentu pe unitatea preoţiei hirotonite. Numai Biserica aceea care păstrează succesiunea istorică a episcopatului are o preoţie capabilă să celebreze valid Euharistia; c) Concepţia "doctrinară" (luterană), care accentuează credinţa în doctrina euharistică, condiţia intercomuniunii fiind unitatea de credinţă în prezenţa reală, deci un consens doctrinar asupra Euharistiei; d) Concepţia "deschisă"(reformată), conform căreia Hristos este Domnul şi săvârşitorul Cinei, adică El invită

[868] A.Keshishian,op.cit.p.239

[869] Robert G. Stephanopoulos, *Eucharistic Hospitality: Implications for the Ecumenical Movement*, în Orthodox Visions of Ecumenism, op.cit. p.263

[870] Paulos Mar Gregorios, *Eucharistic Hospitality : Not a Question of Hospitality*, în: Orthodox Visions of Ecumenism, op. cit., p. 231

[871] Ibid.

[872] EIBMBOR, 1968, p.64-80

pe toți şi de aceea nici o doctrină sau disciplină nu poate să-i împiedice pe creştini să primească darul oferit de El gratuit.[873]

Părintele Stăniloae a scris un studiu [874] în care *intercomuniunea* este calificată drept un "produs al unui spirit de tranzacție, conceptul intercomuniunii cuprinde în sine mai întâi o gravă contradicție logică şi reală. Nu o *coincidentia oppositorum*, prin care e constituită orice unitate de bogată complexitate, ci o non-*coincidentia oppositorum* în care contrariile se anulează pur şi simplu, în care negația face imposibilă afirmația sau îi reduce considerabil deplinătatea"[875], după ce cu câtiva ani înainte luase o poziție radicală față de un act care ar fi putut avea repercusiuni greu de prevăzut : "intercomuniunea" dintre patriarhul ecumenic şi papă cu ocazia vizitei de la Roma în octombrie 1967.

La producerea acestui ipotetic eveniment ar fi contribuit substanțial Prof. M.Afanassieff de la Institutul Sf.Serghie din Paris, prin aşa-zisa teorie a ecclesiologiei euharistice opusă ecclesiologiei universaliste[876]. El afirmă că, după ecclesiologia universalistă, este imposibil de realizat o unire a bisericilor, pentru că în afară de Biserica cea unică universală, care cuprinde tot ce este Biserica, nu mai există vreo Biserică, calitatea de Biserică universală arogându-şi-o în exclusivitate atât Biserica Romano -Catolică, cât şi cea Ortodoxă. De aici imposibilitatea realizării unirii. Dar după teoria lui Afanassieff, "nu există o Biserică Universală, o Biserică întinsă pretutindeni, din care să facă parte toate Bisericile locale. Apartenența la o Biserică Universală nu e necesară unei Biserici locale, pentru a fi Biserică deplină. Orice comuniune în care se săvârşeşte Euharistia şi are ca centru un episcop este Biserica deplină, indiferent dacă se află în comuniune cu alte comunități care săvârşesc şi ele Euharistia şi au ca centru un episcop"[877].Avem aici un exemplu concludent pentru pericolul reprezentat de folosirea jumătăților de adevăr. Într-adevăr, în concepția ortodoxă, nu poate fi vorba de o apartenență jurisdicțională a bisericilor locale față de Biserica Universală, sau mai degrabă universalistă-cum este Biserica Romano-catolică, dar aceasta nu înseamnă că nu trebuie să fie în unitate de credință, în relații frățeşti, în unitate de cult în general, pentru a putea fi şi în comuniune euharistică. Biserica este redusă la o monadă ecclesială închisă în sine. De fapt ecclesiologia euharistică oscilează între catolicism care reduce ecclesiologia la o unitate închisă şi protestantism care supradimensionează rolul bisericilor locale fără a fi într-o relație strânsă de comuniune bazată pe adevăr şi iubire, cu celelalte Biserici sau cu Biserica universală.[878]. După ce expune în continuare teoria lui Afanassieff, şi îi arată carențele, Părintele Stăniloae o califică drept o: "pledoarie "dogmatică" şi "istorică" pentru intrarea Bisericii Ortodoxe în comuniune cu Biserica Romei, cu ocolirea discuției punctelor dogmatice deosebitoare, cu minimalizarea acestor diferențe, pentru ca, creând în conştiința ortodocşilor intrați în comuniune cu Roma, această atitudine relativistă față de diferențele dogmatice între Biserica Ortodoxă şi cea Catolică, să se ajungă treptat ca ortodocşii să accepte ulterior şi învățăturile dogmatice ale Romei, "dându-i prin

---

873 Ibid.p.66-67, cf. Ion Bria, *The Liturgy after the Liturgy, Geneva*, WCC Publications, 1996, p.28-30

874 *În problema intercomuniunii,* Ortodoxia, nr.4, 1971, p.561-584

875 Ibid., p. 561

876 Redăm câteva din titlurile lucrărilor care expun această teorie: *La doctrine de la primaute a la lumiere de l'Ecclesiologie,* Istina, nr.4 , 1957, p. 401-402; *Le concile dans la theologie orthodoxe ruse,* Irenikon, nr.35, 1962, p.316-339; *L'infailibilite de l'Eglise, du point de vue d'un theologien orthodoxe,* în vol.col.: *L'infailibilite de l'Eglise,* Chevetogne, 1961, p.183-201; *L'Eglise qui preside dans l'Amour,*în vol.col.: *La primaute de Pierre dans l'Eglise Orthodoxe,* Neuchâtel,1960; *Una Sancta*, Irenikon,nr.4,1964, menționate de Pr.Prof.D.Stăniloae în: *Biserica universală şi sobornicească,*Ortodoxia, nr.2, 1966, p.167-198

877 Pr.Prof.D.Stăniloae, op.cit., p.167-168

878 Ierom.drd.M.Filimon,op.cit.p.42

iubire mai mult decât prin drept”[879]. Cât de gravă a considerat Părintele Stăniloae această teorie, putem deduce şi din faptul că o menţionează din nou, după mulţi ani, într-o carte despre Sfânta Liturghie[880], subliniind faptul că Liturghia nu începe cu Euharistia , ci abia după ce preotul spune: “Să ne iubim unii pe alţii…”, şi se rosteşte Crezul, deci se realizează comuniunea de iubire şi de credinţă, se ajunge la prefacerea cinstitelor daruri şi apoi la împărtăşirea din acelaşi Potir. În studiul citat este criticată şi poziţia lui A.Schmemann, care “pornind de la baza ecclesiologiei euharistice, contrară ecclesiologiei juridic-universaliste şi centraliste a Romei, a ajuns până la urmă să recunoască în fond primatul papal în sensul lui aproape deplin” [881].

Părintele Stăniloae a urmărit şi a scris în mod amănunţit despre vizitele reciproce întreprinse de papa Paul al VI-lea şi de patriarhul Atenagora (iulie, respectiv octombrie 1967). Se pare că papa a făcut primul vizita din cauza opoziţiei ortodocşilor conservatori. Îngrijorarea începuse deja cu puţin înainte de vizita papei, când patriarhul ecumenic declara: “Noi suntem în unitate cu Biserica Romei şi în numele lui Hristos noi căută să stabilim intercomuniunea…”[882]. Nu a fost o expresie protocolară, ştiindu-se că afirmase adesea că după ce se va crea o atmosferă de mare iubire-prin intercomuniune, n.n., teologia va rezolva cu mai multă uşurinţă problema diferenţelor dogmatice, în sensul acesta cristalizându-se o adevărată “doctrină Atenagora”[883]. Pregătindu-şi viziata la Roma patriarhul Atenagora anunţa că intenţionează, ca în acord cu toate Bisericile Ortodoxe, să convoace un mare sinod, pentru a putea duce la Roma un acord al întregii Ortodoxii în problema dialogului cu Biserica Romano-Catolică. Totodată a hotărât să-i viziteze pe Întâistătătorii Bisericilor Ortodoxe autocefale în toamna anului 1967. Întâlnirile de la Belgrad, Bucureşti şi Sofia, ca şi declaraţiile anterioare ale patriarhului Moscovei şi mitropolitului Leningradului, l-au determinat pe patriarh să înţeleagă că din moment ce Roma nu a renunţat le vechile sale pretenţii, “premisele unui dialog, “pe picior de egalitate”,aşa cum îl înţelege Biserica Ortodoxă şi cum s-a hotărât şi la cea de a treia Conferinţă Panortodoxă de la Rodos nu sunt încă create şi, ca atare, începerea unui astfel de dialog teologic nu este încă cu putinţă”[884], şi prin urmare cu atât mai puţin intercomuniunea. Chiar dacă la Roma se făcuseră pregătiri pentru o “misă de comuniune”, “fermitatea întâlnită de Patriarhul Atenagora la Belgrad, Bucureşti -*Părintele Stăniloae a avut în acest sens un rol foarte important n.n.*- şi Sofia, a determinat scoaterea în ultima clipă, din această *misă* a părţii referitoare la consacrare şi împărtăşire” [885]. Patriarhul şi-a exprimat dorinţa de a se realiza comuniunea euharistica, dar a precizat patru puncte neglijate anterior :

a) dialogul iubirii trebuie continuat, b) acesta va trebui urmat de un dialog teologic, c) nu se ştie cât de lung va fi drumul până la unitate, d) comuniunea se va realiza abia odată cu unitatea în credinţă .[886]

Tema a fost reluată într-un articol în care tonul este la fel de categoric : “Vaticanul a inventat o altă tactică: el nu mai doreşte un dialog teologic cu ortodocşii, ci propune realizarea unei comuniuni euharistice şi prin aceasta o comuniune în toate Tainele cu ortodocşii, cele două

---

879 Ibid.p.174

880 *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia ortodoxă, Ed.Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, p.398*

881 *Biserica universală…,*op.cit.,p.179

882 în Irenikon, nr.3, 1966, p.392, la Pr.Prof.D.Stăniloae, *Coordonatele…,*op.cit.,p.495

883 Pr.Prof.D.Stăniloae,op.cit.p.498

884 Fragment din expunerea patriarhului Justinian, în şedinţa Sf.Sinod, 19 octombrie 1967, la Pr.Prof.D.Stăniloae.op.cit., p.489-499

885 Pr.Prof.D.Stăniloae,op.cit.,p.500

886 Ibid.

Biserici rămânând mai departe Biserici diferite şi distincte din punct de vedere dogmatic”[887], scopul final fiind, de fapt, acceptarea primatului papal.

În concluzie vom spune că în tensiunea actuală, creată de divergențe doctrinare ireconciliabile, împărtăşirea din acelaşi Potir - care înseamnă cuminecarea sacramentală cu Cuvântul mărturisit - nu poate deveni un mijloc pentru refacerea unității, dar rămâne o mare speranță, ca semn al existenței unității de credință şi al vieții de comuniune desăvârşite.

D. Rugăciuni -pentru unitate **:** perspectiva profetică

“Înainte de toate vă îndemn să faceți cereri, ***rugăciuni****, mijlociri, mulțumiri* ***pentru toți oamenii****”(ITim.2,1; cf.F.Ap.1,14)*

Rugăciunea are “un mare rol unificator” [888]. În studiul intitulat: *Rugăciunile pentru alții şi sobornicitatea Bisericii* [889]*,* cu un conținut deosebit de frumos, Părintele Stăniloae afirmă că *sobornicitatea* este: “opusul singurătății”[890] şi de aici deduce marea temă a răspunderii prin care “o persoană experiază legătura în care se află cu cealaltă, legătură care nu depinde nici de voința sa, nici de voința celeilalte, ci de structura dialogică imprimată în fiecare persoană” [891]. Responsabilitatea creştinului față de semeni, răspunsul la cererea lor este obligatorie, de fapt, datorită răspunsului la revendicarea lui Dumnezeu :

“Cine dintre noi refuză să răspundă lui Dumnezeu cât timp trăieşte pe pământ, va răspunde în fața judecății lui Dumnezeu din viața viitoare… pentru semenii săi, pentru care, nevoind să răspundă în viața aceasta, a voit să scape şi de responsabilitatea față de Dumnezeu” [892].

Aproapele nostru este orice om, cu atât mai mult unul care se numeşte creştin. Scandalul provocat de creştini nu se datorează “unității în diversitate”, poate nici chiar dezbinărilor în sine, ci urii manifestate atât de des (cf.I *In*.4,20,21). Legătura dialogică între persoane, sau răspunderea unora față de celelalte înaintea lui Dumnezeu trebuie să se manifeste prin rugăciune şi fapte bune[893]. Şi pentru a rămâne deschişi şi disponibili pentru dialogul cu “ceilalți”, asemenea Părintelui Stăniloae, am putea spune că în rugăciune şi în fapte bune se pot întâlni toți credincioşii creştini. Ei se pot ruga împreună [894] în special pentru unitate - se organizează adesea astfel de întâlniri, şi, de fapt , scria Lukas Vischer, dimensiunea locală a rugăciunii de mijlocire constituie piatra de temelie a pregătirii noastre pentru solidaritate mutuală, ar fi necinstit să ne rugăm pentru biserici în general, dacă nu ne referim în primul rând la cele vecine cu noi [895]. Pot face împreună fapte bune - există diverse fundații şi asociații cu scop caritativ în care sunt

---

[887] Idem, *Tendința Vaticanului după comuniunea euharistică cu ortodocşii,* Ortodoxia, nr.3, 1972, p.493

[888]Idem, *Dogmatica II,*.p.208

[889] Op.cit.

[890] Ibid.p.29

[891] Ibid.

[892] Idem. *Responsabilitatea creştină*, Ortodoxia, nr.2,1970, p.186

[893] Idem. *Rugăciunile pentru alții…*, op.cit.p.30

[894] Ilustrativă în acest sens este comunitatea monastică de la Bose (Italia), o obşte formată din călugări şi călugărițe ***care nu aparțin aceleiaşi Biserici***, dar care împreună Îl caută pe Dumnezeu în rugăciune, în sărăcie, în feciorie şi în ascultare -Enzo Bianchi, *Cuvânt şi rugăciune, introducere în lectura duhovnicească a Scripturii,* cu o prefață de Mitropolitul Serafim, Ed.Deisis, Sibiu, 1996

[895] Lukas Vischer, *A Growing Fellowship of Mutual Intercessio*”, în: *The Ecumenical Movement.An Anthology of Key Texts and Voices,* ed. by Michael Kinnamon and Brian E.Cope, WCC Publications, Geneva, 1997*,* p.513

angajați şi ortodocşi şi creştini aparținând diverselor confesiuni sau denominațiuni. Deci se pot uni pe plan local în efortul de-a alina suferințele de tot felul. S-ar realiza astfel o oarecare comuniune, un cadru propice pentru cunoaştere şi respect reciproc, o experiență ecclesială profetică în mişcare spre unitate deschisă tuturor. Bineînțeles că această colaborare practică interconfesională nu trebuie să fie confundată cu ecumenismul propriu-zis, adică cu dialogul teologic în vederea restaurării unității văzute între Biserici pe linie istorică, dogmatică şi sacramentală. Mărturia creştină comună, publică crează doar ambianța dialogului teologic. Bisericile ortodoxe au reacționat contra unei versiuni exclusiviste, socio-politice a ecumenismului.

2. *Sobornicitatea* - universalitatea creştină în formă de *koinonia* [896]

Scriind despre *Sobornicitatea generală a Bisericii,* Părintele Stăniloae se referă la : a) *Sobornicitatea ca unitate a persoanelor în varietate complementară şi,* b) *Sobornicitatea ca comuniune şi plenitudine în Duhul Sfânt.* Dar în primul rând cum se explică termenul *sobornicitate*? Traducătorii slavi ai Crezului niceo-constantinopolitan au redat termenul grec *catholike* prin *sobornaia*, cuvânt care derivă din verbul *sobirati* (a aduna la un loc, a reuni, a forma o unitate), iar acesta din radicalul *sobor* (adunare, grupare la un loc). Biserica este sobornicească deoarece are misiunea de a aduna într-o unitate, de a uni într-un tot întreaga lume. "A trăi în Biserica sobornicescă înseamnă a trăi în *sobornicitate*, adică în unitate internă de credință şi în unitate externă de fapte şi manifestări, a trăi după rânduiala întregului care înlătură izolarea şi rămânerea în afara acestui întreg. Pentru a exprima trăirea în *sobornicitate* slavii au cuvântul "*sobornost"* care arată tocmai împărtăşirea din *sobornicitate"*[897]- se ştie, însă, că slavofilii au promovat ideea de "sobornost" ca unitate şi comunitarism sub forma unui catolicism voalat.

Numind Biserica "sobornicească" - precizează Părintele Stăniloae - sensul este mai apropiat de cel al apelativului "catolică", deoarece se exprimă "modul sinodal de păstrare a învățăturii Bisericii la nivel episcopal, dar şi modul general comunitar al practicării învățăturii. Toată Biserica este un Sinod permanent, o comuniune [*koinonia],* o convergență şi o conlucrare permanentă a tuturor membrilor ei, căci numai în această stare se păstrează şi se valorifică bunurile ei spirituale. În timpul nostru această sinodalitate generală e redată prin ideea de comuniune,[*koinonia*] care implică pe aceea de complementaritate"[898]. Într-un studiu anterior menționa cele trei accepțiuni mai cunoscute ale termenului *sobornicitate :* cea romano-catolică-universalitate, cea anglicană-integritatea doctrinei, din perspectivă ortodoxă se accentuează "sensul participării active a tuturor credincioşilor la bunurile spirituale ale lui Hristos în duhul deplinei comuniuni, aceasta constituind însăşi Biserica în calitate de organism sau de trup al lui Hristos . Sensul ortodox nu exclude, ci le include pe celelalte două : această comuniune ar îmbogății cu atât mai mult pe fiecare, cu cât ar cuprinde mai mulți membri, dacă e posibil pe toți creştinii şi pe toți oamenii"[899]

Însuşirea de a fi sobornicească arată de ce natură este unitatea Bisericii , aceasta fiind "realizată şi menținută prin convergența, comuniunea, complementaritatea unanimă a membrilor

---

[896] *Sobornicitatea deschisă,*op.cit.p.172

[897] Arhid.Prof.Dr.Ioan N.Floca, *Drept canonic ortodox,legislație şi administrație bisericească,* vol.I , EIB, 1990, p.18

[898] *Dogmatica, II*, p.283

[899] *Coordonatele…,*op.cit.,p.516

ei, nu printr-o simplă alăturare sau printr-o contopire a tuturor într-un tot uniform. Deci sinodalitatea sau sobornicitatea implică sensul Bisericii ca întreg organic-spiritual şi prin aceasta se apropie de înţelesul adevărat al termenului "catolică", fără să-l exprime direct. Adică sinodalitatea sau sobornicitatea exprimă poziţia şi lucrarea complementară a membrilor Bisericii, ca într-un corp adevărat, şi nu cauza ei, cum o exprimă termenul "catolică". O redare directă a sensului termenului "catolicitate" ne-ar oferi-o termenul de "întregime"- *holon* sau de plenitudine"[900].

"*Sobornicitatea* trebuie să fie nu numai o teorie, ci şi o practică. *Sobornicitatea* trebuie să fie de fapt o trăire a credinţei într-o comuniune vie; ea e universalitatea creştină în formă de comuniune [*koinonia1"* [901]. Trebuie să cuprindă totul valorizat prin trăire, fiind şi "unitatea atotcuprinzătoare a învăţăturii creştine trăite de comunitatea universală şi liberă a creştinilor". Mai mult *sobornicitatea* este văzută ca "soborul a toată lumea, în care toţi creştinii îşi aduc înţelegerea întregii realităţi divine revelate şi a întregii realităţi umane văzute în lumina revelaţiei integrale, pentru a o împărtăşi tuturor şi pentru ca fiecare să se împărtăşească de înţelegerea tuturor. Soborul sufletelor trebuie să realizeze sau să valorifice soborul sau sobornicitatea ideilor, o armonie a tuturor înţelegerilor şi a înţelegerii de către toţi a tuturor aspectelor realităţii divine şi umane revelate. Evanghelia în totalitatea cuprinsului ei reflectă înţelegerea întregii realităţi umane şi Biserica menţinându-o are în principiu această înţelegere universală în formă de comuniune-[*koinonia]* sau de sobor"[902].Deşi spune că în principiu Ortodoxia păstrează totalitatea învăţăturii creştine -"Biserica Ortodoxă, păstrând şi practicând până azi Tradiţia apostolică, a păstrat şi practicat până azi Revelaţia integrală în Hristos prin Duhul Sfânt. Prin Tradiţie, credincioşii Bisericii Ortodoxe se bucură de toată lucrarea mântuitoare a lui Hristos în cadrul ei, sau de comuniunea cu Hristos în integritatea Lui"[903]- totuşi, la actualizarea contemporană a acesteia, la înţelegerea ei tot mai concretă, mai amănunţită, mai adâncită şi mai vie, corespunzător cu nivelul intelectual general al fiecărui timp, "sunt chemaţi să-şi aducă o contribuţie şi tradiţiile altor formaţiuni creştine, chiar dacă ele au reţinut aspecte mai puţine sau au accentuat prea exclusiv pe unele din totalitatea realităţii spirituale divino-umane a creştinismului"[904]. Prin urmare se pune în acelaşi timp problema depăşiri de către toţi a diversităţii modurilor în care se revelează Dumnezeu şi în care Îl înţelegem în unitatea integrală a Sa, cea mai presus de toate aceste moduri diverse de revelare. Dumnezeu face uz, pentru a se face cunoscut, de acte, cuvinte şi imagini[905] mereu diferite, prin toate Se revelează, dar fiinţa Sa rămâne mereu incognoscibilă. De aceea "nu trebuie să ne ataşăm la nici unul şi nici la toate la un loc ca la ultima realitate, cum spun Bonhoefer şi Congar, căci toate sunt numai penultimele[906]. … Mai mult trebuie să admitem şi moduri noi de a exprima pe Dumnezeu, mai bine-zis legătura noastră cu El.Aceasta înseamnă recunoaşterea tuturor modurilor creştine de exprimare de până acum a lui Dumnezeu ca având o valoare, dar şi o anumită conştiinţă a nedeplinătăţii, a relativităţii lor. Amândouă aceste atitudini ale conştiinţei creştine ne pot ajuta să înaintăm pe drumul **unităţii dintre creştini**"[907].

---

900 *Dogmatica, II*,p.283,284

901 Idem, *Sobornicitatea deschisă*,op.cit.,p.172

902 Ibid.p.172

903 Idem, *Unitate şi diversitate în Tradţia ortodoxă,*Ortodoxia,nr.3,1970,p.337

904 Idem, *Sobornicitate deschisă,*op.cit.p.172

905 v.idem, *Revelaţia prin acte,cuvinte şi imagini,*Ortodoxia,nr.3,1968,p.347-377

906 "Il Regno", Documentazione,15 oct.,1970, p.415

907 *Sobornicitate deschisă*, op.cit., p.173

Dar *sobornicitatea* nu este numai cuprinderea tuturor modurilor de revelare şi de exprimare a lui Dumnezeu şi a tuturor modurilor de înţelegere şi a răspunsurilor mereu mai aprofundate, ci şi "o deschidere mereu mai înţelegătoare şi mai cuprinzătoare spre Dumnezeu cel mai presus de ele, o înaintare continuă în bogăţia Lui spirituală infinită. …Sobornicitatea aceasta deschisă, transparentă şi continuu depăşită implică însă şi un anumit pluralism teologic sau de înţelegere în Dumnezeu (având în vedere că orice înţelegere sau efort de înţelegere în Dumnezeu chiar a credinciosului celui mai modest, este o teologie) a tuturor înţelegerilor altora, ca cuprinse în misterul apofatic al lui Dumnezeu. Duhul sobornicesc al cuiva implică un anumit pluralism, întrucât, înţelegând misterul apofatic al lui Dumnezeu în care sunt cuprinse toate, are o deschidere şi pentru cel ce nu are aceeaşi largă înţelegere ca el a tuturor aspectelor realităţii, ştiind că şi înţelegerea mai îngustă a lui sesizează tot ceva din Dumnezeu. …Aşa se produce o înţelegere simfonică a tuturor, în care înţelegerile lor se interpenetrează, comunică între ele, fără să se unuformizeze. Iar prin aceasta se realizează o înţelegere comună mai corespunzătoare a realităţii divine mereu mai presus de orice înţelegere comună realizată. …În această sobornicitate sau universalitate deschisă, transparentă şi într-o continuă mişcare de depăşire în sens vertical şi orizontal, primesc o valoare nu numai chipurile şi formele din Biserică, sau din lumea creştină, ci toate ale lumii"[908]-dimensiunea cosmică a creştinismului.

Dacă ar fi să rezumăm sensul conceptului *sobornicitate deschisă* credem că am putea spune că ar fi : cunoaşterea, înţelegerea, trăirea-experierea, mărturisirea şi valorificarea şi actualizarea credinţei Apostolilor în integralitatea sa, la care sunt chemaţi toţi creştinii-uniţi după fiinţă, dar diverşi după persoane, familie, neam şi tradiţii, fiind prinşi în ţesătura dialogică între ei înşişi şi între ei şi Dumnezeu[909]- într-o comuniune-*koinonia* ce poate deveni tot mai accentuată, pe măsură ce ei tind ca toată viaţa lor să se desfăşoare "potrivit întregului"-conform plenitudinii (*kata*-potrivit, conform; *holon*-întregului*, secundum totum, quia per totum est, "*exprimă o totalitate care nu este geografică, orizontală, cantitativă, opusă oricărei fragmentări a dogmei. *Acolo unde este Hristos Iisus, acolo este Biserica universală.*[910], arată această unitate a plinătăţii care nu depinde nicidecum de condiţii istorice, spaţiale şi cantitative".[911] - acesta ar fi sensul *catolicităţii* Bisericii). Aceasta deoarece "Biserica este un întreg organic, un organism sau un corp spiritual, o plenitudine care are totul, iar acest tot, această plenitudine e prezentă şi eficientă în fiecare din mădularele ei, din actele ei, din părţile ei. Înţelesul acesta al Bisericii precizează înţelesul ei de "corp" al lui Hristos. …Biserica are pe Hristos întreg cu toate darurile Lui mântuitoare şi îndumnezeitoare şi fiecare Biserică locală şi chiar fiecare credincios Îl are întreg, dar numai întrucât rămâne în "întregul" corpului. Aşa cum în orice celulă a unui corp e corpul întreg cu lucrarea lui, cu specificul lui, aşa este în orice mădular sau parte a ei Biserica întreagă şi prin aceasta Hristos întreg, dar numai întrucât respectivul mădular, sau respectiva parte a ei rămâne în Biserică. Mădularele nu sunt uniformizate prin aceasta, ci sunt complementare, datorită faptului că viaţa corpului întreg, sau Hristos însuşi prin Duhul Sfânt e prezent în mod activ în toate"[912]. De aceea, "în loc să dezvolte un concept al adevărul universal înţeles din punct de geografic sau cultural, Tradiţia ortodoxă a susţinut universalitatea-catholicity sau adevărul "potrivit întregului" - "according to the whole", exprimate în fiecare comunitate euharistică locală. Aceasta se datorează lucrării Sfântului Duh, Cel care ne călăuzeşte mereu spre

---

[908] Ibid., p.178,179

[909] Idem, *Rugăciunile pentru alţii şi sobornicitatea Bisericii,* Studii Teologice,nr.1-2,1970,p.32

[910] Sf.Ignatie, *Smyrn*., 8,2

[911] Paul Evdokimov, *Ortodoxia,* trad. din lb.franceză de Dr.Irineu Ioan Popa, arhiereu vicar, EIB,1996, p.171

[912] Pr.Prof.D.Stăniloae, *Dogmatica II,* p.284

deplinătatea adevărului. Prin urmare, catolicitatea credinței apostolice este experiată şi exprimată de fiecare comunitate de credință locală în contextul său specific. …Puterea Evangheliei prin credința apostolică cea unică, ne poate face receptivi la nevoile variate în cadrul aceluiaşi context sau între diferite contexte. Astfel catolicitatea credinței apostolice nu este pusă în pericol sau compromisă când Biserica răspunde diferitelor situații. Dimpotrivă, Biserica trăieşte şi împlineşte credința apostolică cu adevărat când arată compasiune şi devotament pentru lumea lui Dumnezeu în diferite epoci şi locuri” [913].

Sobornicitatea este *deschisă* tuturor, dar intră numai cei care renunță la accentuarea excesivă a unor părți din credința Apostolilor şi doresc să trăiască “potrivit întregului”, în Biserica deplină, Biserica Ortodoxă. Fapt posibil de realizat deoarece ”o tradiție nu poate dura permanent când e în ea o nedeplinătate, o insuficiență, pentru că generațiile următoare îşi dau seama de această nedeplinătate şi caută să o depăşească, sau cel puțin să o întregească printr-o concepție mai cuprinzătoare, printr-un mod de viață lipsit de nedeplinătatea de care suferea cel de până atunci”[914].

Deschiderea aceasta ecumenică nu poate duce nicidecum la relativizarea învățăturii de credință, fiindcă “ecumenismul nu înseamnă a trece peste diferențele doctrinare, o eliminare a lor sau o minimalizare a lor, deoarece legea vitală a Creştinismului în general este păstrarea unității şi integrității sale doctrinare”, *sobornicitatea deschisă* nu înseamnă, în nici un caz, o ”Dogmatică creştină deschisă”[915].

A. Uniatismul - cea mai gravă contra - mărturie pentru **koinonia** *locală şi universală*

Este important să nu fie uitată pregătirea de istoric a Părintelui Stăniloae. În câteva studii incriminează, cu o virulență uşor de înțeles, acțiunile Romei combinate cu cele ale Vienei, care au dus la dezbinarea religioasă a românilor din Ardeal .Am spus că uniatismul este cel mai grav atentat la adresa *koinoniei* deoarece a dus la distrugerea unei străvechi comuniuni de credință, de limbă, de cult şi de cultură, sau cum spune Părintele: “Spre deosebire de toate religiile şi de toate confesiunile creştine, uniatismul nu s-a născut dintr-o aderare a unor mase de oameni la o concepție religioasă deosebită de cea pe care au avut-o înainte, care să răspundă unor noi trebuințe sufleteşti şi să aducă schimbare în viața lor spirituală. El a fost rezultatul unei îndelungi acțiuni de violentare a conştiinței religioase a poporului”[916], de fapt a fost rodul unei ***întreite silnicii*** : silnicia unei asupriri sociale şi economice; silnicia administrativ-militară exercitată de un stat absolutist; silnicia unei confesiuni creştine care stimula silnicia statului şi se sprijinea pe ea.[917] Se dezvolă apoi, folosindu-se metodologia unui istoric , aspectele principale ale temei : începuturile uniației şi falsurile de documente care însoțesc originea ei, lupta poporului din Transilvania pentru a rămânea în Biserica strămoşească şi persecuțiile neîntrerupte suportate din cauza aceasta, lupta românilor uniți pentru unitatea în credință cu românii ortodocşi şi dorința după reîntregirea Bisericii strămoşeşti.

[913] *Orthodoxy and Cultures, Inter-Orthodox Consultation on Gospel and Cultures,* Addis Ababa, Ethiopia,19-27 January 1996, Ed. WCC, Geneva, Switzerland, 1996, edited by Ioan Sauca, *Final Report* , p.181-182

[914] Pr.Prof.D.Stăniloae, *Unitate şi diversitate în Tradiția Ortodoxă,*op.cit.,p.333

[915] Pr.Prof.univ.dr.Petru Rezuş, *Teologia ortodoxă contemporană,* Ed. Mitropoliei Banatului, Timişoara, 1989, p.423

[916] Idem, *Uniatismul din Transilvania.Opera unei întreite silnicii,*Biserica Ortodoxă Română,nr.3-4,1969,p.355

[917] Ibid.,p.355-356

Într-un alt studiu, intitulat : *Problema uniatismului în perspectivă ecumenică*[918], scria: "Unica atitudine creştină şi ecumenică în problema uniatismului este ca şi o parte şi alta să uităm trecutul dureros şi să renunţăm la tendinţa de a-l menţine şi resuscita; iar concomitent cu aceasta să înaintăm pe calea pregătirii unei unităţi între Biserica Ortodoxă şi Catolică pe bază de iubire, spre o unitate pe care Ortodoxia o înţelege ca o comuniune între aceste două Biserici şi între ierarhii lor, în condiţii de deplină egalitate, desigur după înfăptuirea unităţii de credinţă".[919] Din concluzii spicuim:

- problema uniatismului nu se mai pune azi ca o problemă oarecare, în ea însăşi, ci ca problemă a sincerităţii ecumenice, a sincerităţii iubirii în raporturile dintre Biserica Romano-catolică şi Biserica Ortodoxă
- uniatismul trebuie considerat ca un semn al lipsei de iubire, iar decizia pentru el ca o decizie împotriva iubirii şi a Duhului Sfânt, pentru că uniatismul constituie ipostasul viu al contestării unei Biserici de către altă Biserică soră şi pentru că uniatismul devine contestarea acţiunii evidente a Duhuluzi Sfânt manifestate în viaţa celeilalte Biserici surori
- uniatismul este în plus o minciună, pentru că ascunde celor ce sunt atraşi la uniatism caracterul prozelitist al acestei acţiuni
- atât timp cât Biserica Romano-catolică este decisă să promoveze uniatismul, va continua să fie socotită decisă pentru contestarea Bisericii Ortodoxe şi nu va putea manifesta o atitudine de iubire frăţească sinceră faţă de Ortodoxie
- chiar dacă între protestanţi şi ortodocşi există diferenţe cu mult mai mari decât între ortodocşi şi catolici, ortodocşii şi protestanţi progresează în apropierea lor, deoarece între ei nu există un zid de despărţire cum există între Biserica Romano-catolică şi cea Ortodoxă, ca semn al contestării, zidul reprezentat de uniatism".[920]

La fel de tranşant se exprimă Părintele atunci când afirmă că: "exerciţiul libertăţii religioase nu are nevoie să se manifeste în acţiunea unei Biserici în paguba altor Biserici, care e "de prost gust" mai ales în această epocă de ecumenism, când pe de altă parte se vorbeşte de frăţietatea creştină şi de valorile pe care le deţine orice Biserică. Caracterul unui "prozelitism de prost gust", care n-are nimic din vibraţia unui misionarism religios, a unei propovăduiri a lui Hristos, celor ce nu-L cunosc, este în primul rând uniatismul, ca atragere a creştinilor orientali la recunoaşterea primatulti papal, fără nici o modificare a vieţii lor religioase, numai cu scopul extinderii zonei de influenţă politică a Vaticanului, slăbind o venerabilă Biserică "soră" şi dezmembrând grav unitatea unui popor sau altul".[921]

Din păcate, în pofida discuţiilor de la Balamand (iunie 1993) -unde se concluzionase că uniatismul nu se înscrie printre modelele de unire -poziţia papalităţii nu s-a schimbat. Comentând unirea de la Brest (1596) papa Ioan-Paul II, face din nou elogiul uniatismului :

"Unii văd în existenţa Bisericilor Orientale catolice o dificultate pentru ecumenism. Interpretând din nou unirea de la Brest, ne întrebăm care este sensul acetui eveniment… Bisericile Orientale catolice pot să aducă o contribuţie foarte importantă la ecumenism…Biserica greco-catolică din Ucraina dă slavă lui Dumnezeu…pentru fidelitatea ei eroică faţă de succesorul lui Petru…Ea înţelege că această fidelitate o aşează pe calea angajamentului pentru unirea tuturor Bisericilor"[922]. A aminti suferinţele membrilor Bisericilor greco-catolice, în temniţele comuniste este o datorie de memorie pentru toţi. Dar a-i cinsti pe cei ce n-au acceptat

---

[918] în Ortodoxia,nr.4,1969,p.616-625

[919] Ibid.p.622

[920] Ibid.p.622-624

[921] *Coordonatele…*,op.cit.p.505

subordonarea faţă de Roma, şi au suferit pentru păstrarea integrităţii Bisericii Ortodoxe, este şi aceasta o datorie ecumenică.

Vorbind pentru întreaga Ortodoxie, actualul patriarh ecumenic, arată că tezele apărate de episcopul Romei în enciclicele recente sunt în ruptură totală cu tradiţia orientală :

"Am putut să constat cu surprindere că în enciclica papală *Lumen Orientale,* s-a făcut efortul de a se pune pe picior de egalitate comunităţile din Orient şi vechile Biserici Ortodoxe, acelea care anume perpetuează fără întrerupere tradiţia autentică a primului mileniu creştin. Aceasta înseamnă că regimul în neregulă al uniatismului, acceptat numai după principiul iconomiei ecclesiale şi numai în mod provizoriu, a fost considerat de Biserica Romei drept o amnistie totală acordată acestuia, cu alte cuvinte: ca o situaţie regularizată definitiv, şi deci ca un model ecclesial legitim, ceea ce evident, noi nu vom accepta niciodată, cu toată dispoziţia noastră pacifică neschimbată şi voinţa noastră de reconciliere după spiritul Evangheliei".[923]

Totuşi calea ecumenică, la sfârşitul războiului rece (1945-1989) este redeschisă în alţi termeni decât în trecut. Actualul episcop al Romei s-a pronunţat recent în legătură cu tradiţia ortodoxă (*Lumen Orientale*, 1995) şi cu relaţiile cu Bisericile Orientale (*Ut Unum Sint*, 1995). Aceste noi declaraţii nu modifică ecclesiologia catolică, după care Biserica Orientului este "rănită" în lipsa unei comuniuni depline cu succesorul lui Petru. Papa apreciază totuşi doctrinele şi proprii Orientului. El este conştient de chestiunile misiologice şi ecumenice pe care le ridică doctrina *primatului papal*. Mai mult, într-un capitol din enciclica *Ut Unum Sint* el invită Bisericile să re-examineze problema autorităţii episcopului de Roma în slujirea - *ministerium* unităţii Bisericii universale[924], fapt fără precedent în istorie.

Se speră găsirea unei soluţii în privinţa uniatismului, speranţe ce se nasc şi datorită vizitei Papei Ioan Paul al II-lea în România (7-9 mai 1999). Modul desfăşurării vizitei a subliniat încă o dată vocaţia ecumenică a românilor, deschiderea lor, virtutea iertării şi uitării unui trecut dureros.

În concluzie Biserica Ortodoxă nu este o *confesiune*, deoarece nu se fundamentează pe vreo mărturisire de credinţă ulterioară epocii apostolice, ci este *Biserica Una Sancta.*[925] Prin urmare nici teologia ortodoxă nu poate fi o ***teologie confesională, ci o teologie ecumenică,*** adică are ce să transmită oricărei confesiuni deoarece a păstrat întregul tezaur al credinţei apostolice, deoarece este Biserica deplină. Această deplinătate va fi simţită şi de "ceilalţi", şi vor fi atraşi de ea - se cunosc cazurile atâtor teologi sau credincioşi obişnuiţi care au reuşit ca prin studiu şi aleasă viaţă duhovnicească să primească darul lui Dumnezeu şi să îmbrăţişeze credinţa ortodoxă- şi în măsura în care creştinii ortodocşi îşi vor cunoaşte, înţelege, trăi-*experia* şi mărturisi această revărsare ecumenică a credinţei lor, urmând modelul sfinţilor, şi nu doar declarativ, formal, adeseori fariseic.

Sobornicitatea deschisă are o perspectivă profetică, deoarece insistă asupra însemnătăţii unităţii creştinilor pentru reconcilierea lumii, fapt realizabil în măsura trecerii lui

---

922 Scrisoarea apostolică a papei Ioan Paul II : *Patru sute de ani de la Unirea de la Brest*-text francez în: *Chretiens en Marche*, nr.49, 1996, p.5 - la Pr.Prof.univ.Dr.Ion Bria, *Teologie dogmatică şi ecumenică,* Ed.Universităţii "Lucian Blaga" din Sibiu, 1996, p.309

923 Alocuţiunea patriarhului ecumenic Bartolomeos în timpul întâlnirii cu papa Ioan-Paul II,din 27 iunie 1995,la Roma, text francez în :Chretiens en Marche (Lyon), nr.49, 1996, p.4)- la Pr.Prof.Ion Bria, op.cit.p.309-310

924 Pr.Prof.Ion Bria, *Hermeneutica teologică, noţiuni introductive, curs postuniversitar pentru programul de master şi doctorat în Teologia Dogmatică şi Ecumenică*, Sibiu,1999, p.91

925 v.: Pr.Prof.Dr.Ion Bria, *Biserica-Una Sancta. De la convergenţele teologice ecumenice spre "comunitate conciliară",* în : Revista Teologică., nr.3, 1997

Hristos pascal în viața umană sub "*forma Bisericii*" [926] depline, întru El nemaifiind *nici iudeu, nici elin, nici rob , nici liber, nici parte bărbătească, nici parte femeiască, ci toți devenind una* (G*al.*3,28).

CUPRINS

Introducere 2

Abrevieri 6

Îndrumar bibliografic pentru cursul de Teologie Dogmatică 7

Raționalitatea lumii şi misterul lui Dumnezeu- Iubire 24

„*Dumnezeu ne-a făcut pentru a-L cunoaşte*" - scurtă introducere la *theognosia* în gândirea Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae 43

Theognosia mistic-sacramentală în ambianța ecclesială 67

Părtaşi ai dumnezeieştii firi - theias koinonoi physeos, divinae naturae consortes" (II Pt.1,4)– o introducere- 91

„*Forma* Bisericii"- prezența tainică a Sfintei Treimi în viața umană- 116

Implicații ecumenice şi misiologice ale Botezului nostru 137

[926] Pr.Prof.D.Stăniloae, *Dogmatica I*, p.61, *Dogmatica II,* p.206